

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES

Tesis para optar por el título de Magíster en Ciencia

Política

Título de la tesis: “El problema de la autoridad en la obra de Juan
Donoso Cortés”

Tesista: Lic. Fabricio Castro

Director: Dr. Luciano Nosetto

Fecha de entrega: Abril de 2019

Resumen

Esta tesis estudia el pensamiento del conservador español Juan Donoso Cortés (1809-1853). Más precisamente, se ocupa de responder cómo resuelve el problema de la decadencia de la autoridad monárquica en Europa a partir de las revoluciones de 1848. Para abordar este objetivo general elaboramos dos objetivos específicos. El primero busca señalar las continuidades y discontinuidades de la obra donosiana, escindida generalmente en dos períodos: el juvenil, con un Donoso Cortés liberal, y el maduro, que luego de una “conversión religiosa” se vuelca hacia el catolicismo reaccionario. El segundo objetivo hace foco en el concepto de dictadura, bajo la sospecha de que en esta noción reside la clave de su proyecto conservador.

Con esto en mente construimos dos hipótesis. La primera afirma que nuestro autor es consciente de la imposibilidad de restituir el proyecto monárquico. La segunda, sugiere la presencia de una fórmula parcialmente decisionista como alternativa a dicho proyecto. Luego de un trabajo de lectura de primera mano de los textos donosianos, las conclusiones confirman las hipótesis y observan que existe una continuidad estructural en las ideas del español, pero también que hay discontinuidades, de las cuales la más importante es su particular noción de dictadura, que denominamos *dictadura catolizante*.

Palabras clave: Autoridad; Donoso Cortés; Conversión; Dictadura; Decisionismo; Tradicionalismo.

Agradecimientos

Esta página es, con toda probabilidad, la más importante para quien escribe. En ella el tesista hace justicia a las instituciones, colegas, amigos y familiares que lo han acompañado durante el proceso de producción de este trabajo. El acompañamiento fue tal que resulta injusto que sea únicamente su nombre el que aparezca en la carátula. Las palabras que siguen buscan compensar esa ingratitud constitutiva.

En primer lugar, las deudas institucionales. A la Universidad de Buenos Aires y a su Facultad de Ciencias Sociales, que me formó en la licenciatura. A la maestría en Ciencia Política de la Universidad Nacional de San Martín, por la formación que me otorgó a nivel de posgrado. Asimismo, agradezco al CONICET, al cual pertenezco en calidad de becario doctoral, y a las políticas de los gobiernos populares que robustecieron y acrecentaron su volumen y cantidad de investigadores.

En segundo lugar, a mi director de tesis y amigo Luciano Nosetto, quien me recibió en su grupo de investigación sin examen previo y sin preguntar mi procedencia o el nivel de mis conocimientos. De allí en más, solo hubo oportunidades y crecimiento.

En tercer lugar, a las y los colegas y amigos que hice en los últimos años al calor del estudio del pensamiento político, la enseñanza universitaria y la discusión política, como Tomás Wieczorek, Lucila Svampa, Alejandro Cantisani, Daniela Losiggio y Ricardo Laleff Ilieff. A los integrantes del grupo de investigación del Dr. Nosetto: Octavio Majul, Franco Castorina, Gonzalo Manzullo, Germán Aguirre, Gonzalo Cernadas y Nicolás Fraile.

A mi viejo amigo Gonzalo Semería, con quien me une una coincidencia ética y política que hace indisoluble la amistad, y a Juan Pablo de Luca, al que conozco desde hace más de 15 años.

Por último, deseo darles un enfático agradecimiento a mis padres Viviana y Daniel, y a su enorme esfuerzo y superación, que permitieron que sus hijos conformaran la primera generación universitaria de toda la familia. A mis hermanos Lionel y Nazareno y a mi cuñada Luciana, por la ayuda en los momentos difíciles. A mi abuela Delia, por su vitalidad y generosidad. Finalmente, a María Andrea, por su alegría, su talento y su sacrificio como migrante, además de su extraordinaria habilidad para disipar los problemas.

Índice

Introducción	8
1. Los conservadores y la noción de autoridad.....	10
1.1. El pensamiento contrarrevolucionario	10
1.2. La historia de la autoridad	12
1.3. Significado y problema de la autoridad	16
2. Objetivos, hipótesis y consideraciones de lectura.....	20
2.1. Objetivos e hipótesis.....	20
2.2. Consideraciones de lectura.....	21
3. Presentación de los capítulos	24
Capítulo I – La soberanía de la inteligencia en el joven Donoso Cortés	26
1. El primer tercio del siglo XIX español (1808-1836)	27
1.1. Los acontecimientos históricos de la España decimonónica	27
1.2. Las ideas de derecha a comienzos del siglo XIX en España.....	31
2. Las lecciones sobre derecho político: el Donoso Cortés liberal-doctrinario (1836-1837)	36
2.1. Las influencias inmediatas del joven Donoso	37
2.2. La antropología como base estructural de la teoría política	40
2.3. Los principios del gobierno limitado.....	44
2.4. La dictadura en el joven Donoso Cortés	48
3. Otras intervenciones de Donoso Cortés relativas a la autoridad inteligente, la dictadura y el poder constituyente (1834-1842)	55
3.1. La dictadura y el poder constituyente	55
3.2. La autoridad de la inteligencia.....	58
Capítulo II - Dictadura, civilización y reacción en la obra madura de Juan Donoso Cortés.	64
1. El segundo tercio del siglo XIX español (1836-1853)	66
1.1. Los hechos históricos de la España decimonónica	66
1.1.1. La constitución de 1845	68
1.1.2. La revolución de 1848	70
1.1.3. La conversión de Juan Donoso Cortés	71
1.2. Las ideas políticas y las nuevas influencias donosianas.....	73
1.2.1. Las divisiones moderadas y la aparición del socialismo.	73
1.2.2. Las nuevas lecturas de Donoso Cortés.....	74

2. Los discursos parlamentarios de Juan Donoso Cortés.....	76
2.1. El <i>Discurso sobre la dictadura</i>	77
2.1.1. El Milagro como poder excepcional.....	77
2.1.2. La “ley del termómetro” y la posibilidad de una reacción.....	80
2.2. El <i>Discurso sobre la situación general de Europa</i>	84
2.3. El <i>Discurso sobre la situación de España</i>	89
3. Los textos y las cartas de Juan Donoso Cortés.....	91
3.1. El <i>Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo</i>	91
3.1.1. El catolicismo donosiano.....	93
3.1.2. Dios, el hombre y las instituciones	94
3.1.3. El liberalismo discutidor y el socialismo revolucionario	96
3.1.4. Dictadura, civilización y reacción	99
3.2. La <i>Carta al cardenal Fornari</i> y la <i>Carta al director de la “Revue des deux mondes”</i>	101
Capítulo III - Crítica a las tres vías de acceso al pensamiento de Juan Donoso Cortés y una propuesta alternativa.....	105
1. Los dos ejes en torno a la obra de Juan Donoso Cortés	108
1.1. La conversión religiosa.....	109
1.2. La noción de dictadura.....	113
2. Las tres vías de acceso a la obra de Juan Donoso Cortés	117
2.1. El decisionismo donosiano, según Carl Schmitt.....	117
2.1.1. El discontinuismo radical	119
2.1.2. El decisionismo formal	120
2.2. El tradicionalismo de Donoso Cortés, según Sánchez Abelenda	123
2.2.1. Discontinuidad con elementos de continuidad	124
2.2.2. Tradición y dictadura restauradora	126
2.3. El <i>moderatismo</i> donosiano, según Jorge Dotti.	130
2.3.1. El continuismo radical	131
2.3.2. El ideal moderador y la dictadura moderna	132
3. El decisionismo moral de Donoso Cortés.....	135
3.1. Continuidad con elementos de discontinuidad.	136
3.2. La situación excepcional y la civilización católica	136
3.3. La dictadura catolizante y el decisionismo moral	138
3.4. La reacción católica y el pesimismo donosiano	142

Conclusiones	147
1. El <i>problema</i> de la autoridad en el joven Donoso Cortés	148
2. El <i>problema</i> de la autoridad en el Donoso Cortés maduro.....	151
3. Observaciones finales	155
Bibliografía	156
Anexo	163
Capítulo I - <i>Lecciones de derecho político pronunciadas en el Ateneo de Madrid</i> (1836)	165
Capítulo II - <i>Discurso sobre la situación general de Europa</i> (1850)	166
Capítulo II - <i>Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo</i> (1851)	167
Capítulo III - Discusión con los comentadores y una propuesta alternativa	168

Introducción

Juan Donoso Cortés fue un pensador conservador oriundo de Extremadura, región española ubicada en la frontera con Portugal, que vivió entre los años 1809 y 1853. A pesar de su corta vida fue una figura relevante de la primera mitad del siglo XIX en Europa. Durante varias décadas se destacó por su labor periodística, ensayística y parlamentaria, pero también por su desempeño como funcionario real en materia de política exterior, gracias a su influencia en el círculo íntimo de María Cristina, la madre de Isabel II, reina de España desde 1843 hasta 1868.

Su procedencia de una familia acomodada pero de educación liberal hizo de Juan Donoso Cortés un típico exponente del partido moderado español, movimiento inspirado en la teoría política del liberalismo ecléctico y doctrinario de hombres como Francois Guizot y Pierre Royer-Collard (Seguí Terol, 2016). Este partido buscaba una conciliación entre las ideas de la Revolución francesa (que en España, con sus diferencias, había tenido su equivalente en los acontecimientos de Cádiz) y las del absolutismo monárquico. Se trataba de lograr la incorporación institucional de los sectores políticos de la burguesía y de las fuerzas tradicionales (monarquía e iglesia, fundamentalmente) que durante tanto tiempo se habían desentendido.

Aproximadamente hasta la mitad de la década del '40, nuestro autor, entre participaciones periodísticas y parlamentarias, fue un actor de peso dentro del partido moderado, aunque sin mayores consecuencias en cuanto a la trascendencia de sus ideas. Sin embargo, a partir de los acontecimientos europeos de 1848, que hicieron tambalear la estabilidad política e institucional de Europa, Donoso Cortés vira bruscamente de perspectiva. Abraza desde entonces un catolicismo de impronta apocalíptica hasta el punto de abjurar de su pasado liberalismo y de caracterizar al socialismo emergente como “satánico”. Percibiendo un peligro inusitado para la supervivencia de los valores católicos occidentales, Donoso Cortés pronuncia una serie de discursos en el parlamento español en los que manifiesta su nueva posición política. Fruto de estas intervenciones se aleja de su partido y se opaca su influencia sobre el círculo real, a la vez que se acrecienta su fama internacional entre las filas de las élites dominantes.

Desde 1848 hasta su muerte, nuestro autor será uno de los portavoces más valorados del sector tradicional. Llegará a codearse y a ser consultado por

personalidades de la talla de Pio IX y Napoleón III. Con posterioridad a su fallecimiento, el reconocimiento hacia su persona se diluye. Sobrevivirán sus escritos, que influirán en el grupo neocatólico que renovará al carlismo español, el más importante movimiento político tradicionalista del país. Con el paso de los años, su vigencia se reducirá. Habrá que esperar hasta los años veinte del pasado siglo, cuando Carl Schmitt lo rescate como uno de los mejores pensadores del siglo XIX.

La recuperación contemporánea de las ideas schmittianas alcanzaron a Juan Donoso Cortés y el estudio de su obra se reavivó. No obstante, todavía son extremadamente escasos los trabajos que abordan su pensamiento, en particular fuera de España y más aún en América Latina, cuestión sorprendente dada la enorme vigencia de los estudios schmittianos, pues conocer la obra de Donoso Cortés es central, entre otras ventajas, para la comprensión de la del alemán. Los estudios argentinos acerca del extremeño son igualmente limitados¹.

Debido a esta escasez y al interés implicado en el estudio de un conservador defensor de la monarquía y de la iglesia precisamente en su momento de mayor peligro es que hemos decidido ocuparnos de Donoso Cortés. Además, el extremeño es un caso particular: su obra puede dividirse en dos etapas, una liberal y la otra conservadora, y dicho cambio da cuenta del impacto que la revolución de 1848 ocasiona en el conservadorismo de la época. Con todo, de entre la enorme cantidad de materias tratadas en su obra hemos escogido el de la autoridad, cuya centralidad permite ramificarnos a otros tópicos de interés, dado que este último acontecimiento expresa novedades teóricas e históricas en la noción, que trataremos más adelante.

Para precisar el abordaje de un pensador de esta naturaleza introduciremos algunos elementos. Comenzaremos por contextualizar la corriente conservadora y/o reaccionaria en la que suele ubicarse a la última y más importante etapa de nuestro autor. Luego, repasaremos brevemente la noción de autoridad y justificaremos los motivos por los cuales el *problema* de la autoridad se convertirá en el foco de atención desde el cual expandirnos a otras materias. Finalmente, cerraremos con algunas advertencias metodológicas necesarias para encuadrar nuestro estudio teórico político.

1 Como veremos en el tercer capítulo, existen pocos académicos argentinos que se han dedicado con profundidad a nuestro autor: Alberto Caturelli (1958a, 1958b), Raúl Sánchez Abelenda (1969), y, en menor medida, Jorge Dotti (1999).

1. Los conservadores y la noción de autoridad

1.1. El pensamiento contrarrevolucionario

Más allá de sus iniciales inclinaciones liberales, Donoso Cortés se inscribe dentro de la corriente de pensamiento conservadora que nace a principio del siglo XIX en reacción a la Revolución francesa. De acuerdo con María Grillo (1999), esta corriente dirige especialmente su crítica contra los precedentes teóricos que alimentaron y estimularon la revolución. Así, los intelectuales conservadores atacaron a la ilustración por su excesiva confianza en la razón y en una filosofía de la historia que prometía un constante progreso en sentido positivo. Para Grillo, una consideración adecuada de este pensamiento debe diferenciar entre dos tendencias. La primera, la propiamente conservadora, no cuestiona de fondo los cambios, sino que exige una mayor lentitud en los mismos y, a la vez, reclama su conformidad con los distintos contextos socio-políticos de los países involucrados. Para esta tendencia, un cambio revolucionario es un cambio repentino y abrupto, cuyo correlato es siempre la violencia y el desorden. Es preciso, entonces, aletargar los procesos e introducir las adaptaciones institucionales necesarias. Edmund Burke (2003) es su principal figura, a partir de la publicación en 1790 de su notable texto *Reflexiones sobre la revolución en Francia*.

Los escritores de la segunda tendencia, la llamada contrarrevolucionaria y católica, se aferran a la conservación de las instituciones pasadas porque reconocen en ellas la mejor garantía del orden y de la estabilidad social. La revolución es sinónimo de pecado, conflicto y anarquía. Los dos hombres más importantes de esta segunda corriente, Louis de Bonald y Joseph de Maistre, son tradicionalistas por su apelación al origen, a la legitimidad divina de los reyes y a la importancia de la fe y la revelación por sobre la razón humana. Ambos atribuyen una función destacada a la Iglesia católica en el orden social y defienden y valoran positivamente las jerarquías sociales, necesarias para lograr la paz civil. En este sentido, es difícil ubicar inmediatamente a Donoso Cortés en alguna de estas dos tendencias. El debate respecto de su carácter conservador o reaccionario sigue abierto, aunque sin lugar a dudas su obra madura es reacia a los ideales de la Revolución francesa cuestionados por ambas corrientes.

La identificación de estas dos tendencias es una constante en la manualística sobre el pensamiento contrarrevolucionario². Por dar unos pocos ejemplos, William Harbour (1985) distingue un ala conservadora situada sobre la figura de Burke, debido a que él sólo aceptaría los cambios políticos moderados y acordes a la evolución histórica, y otra reaccionaria de origen francés, más intransigente respecto a la extensión de la restauración. Peter Viereck (1959) asimismo, refrenda esta clasificación bajo los mismos términos de intensidad: el burkeanismo busca sofrenar los cambios, mientras que el *ottantotismo* (por 1788, el año anterior a la Revolución francesa) o reaccionarismo rechaza de plano las transformaciones revolucionarias.

También Enrique Tierno Galván (1962) realiza una elaborada distinción entre Burke y los franceses a partir de una clasificación del concepto de tradición. Burke correspondería al antecedente de una tradición nacional que otorga un gran valor al tiempo histórico y admite una cierta evolución. En cambio, los franceses contrarrevolucionarios y católicos, más influidos por la doctrina medieval, sostendrían la permanencia inalterable de ciertas instituciones juzgadas eternas, en especial aquellas relativas a la religión católica, ocasionando en materia política un cierto quietismo enemigo de los cambios.

Con todo, los grandes rasgos del pensamiento conservador suelen establecerse a partir de su cercanía o lejanía con el pensamiento de Burke, debido probablemente a su influencia sobre la doctrina norteamericana y al hecho de ser menos incómodo para la tradición liberal por su conocida posición favorable al libre comercio (McPherson, 1984; Nisbet, 1995). Sin embargo, es dudoso que exista una distancia demasiado grande entre la corriente conservadora y reaccionaria, sobre todo si se tiene en cuenta la innegable influencia del irlandés sobre la literatura contrarrevolucionaria. Una estimación convincente de la distancia entre ambas está, a nuestro modo de ver, todavía por hacerse³.

2 Hablar de “contrarrevolución” implica más que la mera oposición a la Revolución francesa o a la de 1848. Significa, como resumió de Maistre, no “una *revolución contraria*, sino *lo contrario de la revolución*” (1980: 147). Es decir, esta corriente se basa en la negativa a todo acto de fundación política, de realización positiva de derechos abstractos por parte de los hombres. Con otras palabras, es el rechazo mismo del concepto de revolución moderna, tal y como lo estudió Hannah Arendt (2014).

3 Algunos trabajos contemporáneos interesantes, aunque insisten más en las diferencias que en las similitudes, son los de Luis Gonzalo Díez (2007) y de Antoine Compagnon (2007).

En cuanto a lo que nos concierne directamente importa dejar constancia de la habitual inclusión de Juan Donoso Cortés dentro de la tradición contrarrevolucionaria, como se hará patente a lo largo de los capítulos de esta tesis. Ello debido a su conciencia de que los acontecimientos de 1848, en tanto que implican una intención revolucionaria y socialista, constituirían un peligro para la estabilidad de las instituciones tradicionales de Europa.

Ahora bien, uno de los tópicos que más preocupa a nuestro autor refiere a la pérdida de la legitimidad monárquica europea, cuestionada por lo menos desde la Revolución francesa y cuya máxima expresión se observa a partir de 1848. La gravedad de su consideración no se agota en esto. Para Donoso Cortés, el socialismo encarna la amenaza más grande enfrentada por el catolicismo en toda su historia, pues es la posible victoria del ateísmo en la tierra y, con ello, la destrucción de los valores católicos.

El extremeño considera que en Europa tambalea el orden tradicional occidental. Pero sobre todo peligra la Iglesia católica y el mundo religioso, es decir, la religiosidad misma, pues el socialismo representa *lo otro* de la trascendencia: es la negación de Dios y la afirmación del ateísmo y de la independencia humana. La disolución de las autoridades tradicionales, antes recuperadas gracias a la restauración post-napoleónica conocida como la “Alianza del trono y del altar” (Hobsbawm, 2014), se hace nuevamente presente y aún con mayor intensidad. La autoridad, o más bien su pérdida, es en consecuencia el tópico elegido por nosotros para ilustrar el gran temor de Juan Donoso Cortés en 1848. Este año dramático representa una de las mayores fracturas de la vieja legitimidad política sostenida sobre una robusta noción de autoridad.

En suma, el problema político implicado en la pérdida de la autoridad es central en las preocupaciones donosianas de 1848. Antes de profundizar en este tópico se vuelve necesario realizar un breve repaso por la historia del concepto y por sus reflexiones más destacadas.

1.2. La historia de la autoridad

De acuerdo con Edgar Straehle (2015) determinar con exactitud una definición estable de la noción de autoridad resulta dificultoso porque, con frecuencia, los

autores han evitado los esfuerzos por aclarar su sentido, acaso como si existiera una convención tácita respecto de cuál es su significado. A pesar de ello, es posible realizar un breve recorrido histórico del concepto para rastrear sus transformaciones.

La autoridad o *auctoritas* proviene del latín *auge* o *augere*, y significa “hacer crecer”, “promover” o “aumentar” (Straehle, 2015; Arendt, 2016; Preterossi, 2002)⁴. En la antigua Grecia no existía el término, por lo que su origen tiene lugar en Roma. En el recorrido establecido por Geminello Preterossi (2002) podemos extraer tres momentos importantes que atraviesa la noción de autoridad y que tal vez expliquen la dificultad para obtener un significado más o menos permanente. El primero aparece asociado al senado romano, debido a que dicha institución era la señalada para representar y perpetuar el legado de la tradición. De ahí el significado originario de “aumentar” o “promover” que tenía la autoridad, pues esta institución prolongaba la vigencia de la tradición romana y por consiguiente la promovía y acrecentaba (“aumentaba”) su legado.

Arendt (2016) también rastrea los comienzos del concepto y los asocia a una tríada de significados completada por la tradición y la religión. Junto con la autoridad, conforman un bloque conceptual cuya potencia se extrae del carácter sagrado que se le otorga al acto de fundación de Roma. Una vez fundada, su legado tiene validez para el resto de las generaciones. Por lo tanto, lo que la autoridad “acrecienta” es precisamente este momento fundacional. Como dijimos, el senado era la institución romana encargada de esto. En cuanto a la religión, su participación en la tríada se revela en el carácter sagrado de la tradición. De ello da cuenta su propia etimología, *religare*, es decir, volver a atar, re-unir al pasado. En consecuencia, autoridad, tradición y religión componen un bloque conceptual indisoluble a tal punto que la disminución o eliminación de alguno de ellos arrastraría consigo a los otros dos.

Siguiendo con nuestra distinción, elaborada a partir del texto de Preterossi (2002), la herencia romana se continúa en el cristianismo, por lo que ésta última también forma parte del primer momento. En la recepción cristiana de la tríada conceptual, el centro ya no es la fundación de Roma sino la muerte y la resurrección

4 Para una actualización de las definiciones proporcionadas por autores contemporáneos y un repaso por los estudios provenientes del campo de la psicología y el psicoanálisis, consultar Mendel (2011).

de Cristo. Los apóstoles, por ser testigos privilegiados del acontecimiento, son los continuadores de este acto inaugural de la tradición católica que se prolongará luego en la iglesia creada por el apóstol Pedro⁵.

Sin embargo, esta unión firme que gobernó durante tantos siglos comienza a resquebrajarse en la época de la reforma. Lutero, comenta Preterossi (2002) abrió la puerta a la distinción entre fuero interno y externo que continuará en Hobbes⁶. El pensador inglés inaugura la segunda etapa del concepto, aquella en la cual la *auctoritas* se subsume a la idea de *summa potestas*, es decir, de poder absoluto e inmanente concentrado en la persona representativa de un soberano. Ahora el poder se legitima a sí mismo y rehúye de un fundamento trascendente que justifique una autoridad previa y exterior al poder. En palabras del comentador que seguimos aquí: “Sobre la base de dicha revolución conceptual, la política moderna puede constituirse *sin y contra* la autoridad tradicional: es la razón subjetiva la que se hace autoridad, entendida como poder legítimo. El orden político es “producido” por los hombres a través de su originaria autoridad natural” (2002: 49).

La fundamentación inmanente del poder político para apaciguar los conflictos religiosos, la distinción entre fuero interno y externo, y la noción de soberanía como poder absoluto, fusionaron el poder y la autoridad, antes distinguidos tanto en su significado como en las instituciones que lo encarnaban (senado-consulado e iglesia-estado).

Al respecto, un ejemplo típico de la fusión autoridad-poder se observa en la noción de “poder legitimado” de Max Weber. En efecto, este autor distingue entre el poder (*Macht*), relativo a la “probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (2012: 43), y el poder surgido con el consentimiento de aquél sobre quien se aplica. El concepto weberiano de *Herrschaft*⁷ o “poder legitimado” es

5 De acuerdo con Arendt: “gracias a que la fundación de la ciudad de Roma se repitió en la fundación de la Iglesia católica – aunque, por supuesto, con un contenido radicalmente distinto-, la era cristiana se apoderó de aquella trinidad romana de religión, autoridad y tradición” (2016: 201)

6 Los contrarrevolucionarios, incluido Donoso Cortés, imputarán a la reforma protestante el comienzo de la decadencia de la estable sociedad medieval y de los principios católicos asociados a ella.

7 Joaquín Abellán (2007) aclara la confusión derivada de la traducción castellana de *Herrschaft* por “dominación”, palabra que en español induce a la idea del ejercicio de un poder sin consentimiento, cuando en realidad se trata de lo contrario. De ahí su preferencia por la idea de “poder

entendido así como la “probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (2012: 43).

En consecuencia, Weber (1969, 2007) establece tres tipos puros ideales de motivos por los cuales los sujetos aceptan voluntariamente el ejercicio de la *Herrschaft*: la obediencia racional-legal, la tradicional y la carismática, que corresponden respectivamente al acatamiento a la validez de las leyes de un orden jurídico, a la autoridad derivada de una tradición transmitida y, por último, a las cualidades extraordinarias portadas por un sujeto. Sobre la base de la primera se construye la fundamentación de la obediencia del estado moderno que incorporará o no a las otras dos. Como se ve, la relación entre los conceptos de autoridad y poder del alemán dan cuenta del segundo movimiento que hemos establecido.

Finalmente, el tercer momento que extraemos del trayecto establecido por Preterossi (2002) es la progresiva asimilación entre la autoridad y la idea de autoritarismo, cada vez más dominante a partir de 1848 y fruto de la hegemonía liberal de la última parte del siglo XIX. A partir de entonces, todo aquello que remita a la autoridad será tachado de cercano al despotismo o comprendido como una desviación autoritaria.

Por lo tanto, podemos decir que a lo largo del tiempo, y especialmente desde la modernidad, ocurren dos movimientos centrales en la noción originaria de autoridad, a saber 1- la dilución de la *auctoritas* en la *potestas* y 2- la transformación en el concepto negativo de *autoritarismo*.

Ahora bien, mientras que la primera modificación coexiste en el siglo XIX con algunas matizaciones (pues muchas monarquías todavía apelan a la trascendencia y a la garantía doctrinal de la Iglesia católica), el último giro se inicia durante la vida de Juan Donoso Cortés. El español vive en tiempos donde pelagra la solidez de la autoridad tradicional monárquica y eclesiástica. Comprende entonces la imposibilidad de soluciones de conciliación como la ofrecida por el doctrinarismo francés y reorienta su pensamiento hacia posiciones más antiliberales y conservadoras. También percibe la dificultad de una restauración absoluta, puesto

legitimado”, más ajustada al pensamiento de Weber: el ejercicio de una influencia autorizada por quien la recibe.

que la monarquía se encuentra demasiado dañada⁸ y, por lo tanto, su objetivo central será rehabilitar la autoridad divina y los valores católicos, los únicos capaces de contrarrestar a los ideales revolucionarios.

Para resumir, hemos rastreado el significado histórico del concepto de autoridad hasta aproximadamente mediados del siglo XIX. Llegados hasta aquí, se vuelve necesario incorporar algunas reflexiones contemporáneas respecto del significado de la noción que nos ocupa, a cargo de Hannah Arendt y Alexandre Kojève, quienes se han ocupado del tema desde una visión crítica de la modernidad.

1.3. Significado y problema de la autoridad

Contra la idea de poder weberiana, Hannah Arendt (2006, 2016) se ocupa de distinguir el “poder legitimado” de la autoridad. Sus reflexiones deben sumarse a las consignadas más arriba respecto de la tríada de la que forma parte. Según la autora, la autoridad es distinta de la fuerza y de la persuasión. Se vincula con la posibilidad de hallar obediencia a partir del respeto. La utilización de cualquiera de estos instrumentos produce la inmediata pérdida de la autoridad porque ya no actúa el respeto sino otro mecanismo, ya sea coercitivo o racional.

La autoridad posee “el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión (...) Permanecer investido de la autoridad exige respeto para la persona o para la entidad. El mayor enemigo de la autoridad es, por eso, el desprecio y el más seguro medio de minarla es la risa” (2006: 62). Vernos obligados a persuadir a alguien da cuenta de la insuficiencia de nuestra autoridad. Por lo tanto, la persuasión o el “poder” es algo distinto de ella. Quien se deja persuadir respeta en realidad a la razón, y de ahí que debamos apelar a ésta para producir aceptación. Lo mismo sucede con la coacción o violencia. Aplicarla sobre un sujeto demuestra nuestro poco ascendiente sobre él. Entonces, la autoridad es distinta del poder y de la violencia e igual al respeto y al reconocimiento. El mundo moderno, denuncia nuestra autora, ha perdido los

8 La conciencia de los límites políticos de la monarquía a mediados del siglo XIX significó un importante reto para Juan Donoso Cortés que lo distingue de los contrarrevolucionarios que le precedieron. Trataremos este punto en el segundo capítulo.

parámetros ordenadores establecidos por la autoridad (que recordemos trabaja con la dupla religión y tradición) en paralelo con la exaltación de la violencia.

Por su parte, Alekandre Kojève, en términos no muy distintos a los de Arendt, define a la autoridad como “la *posibilidad* que tiene un agente de actuar sobre los demás (o sobre otro) sin que esos otros *reaccionen* contra él, siendo totalmente capaces de hacerlo” (2006: 36). Esto significa en primer lugar que quien detenta la autoridad tiene una facultad activa, pues es el que “hace cambiar” y no “quien experimenta el cambio” (2006:35). A su vez, quien manda lo hace contra otro (el mandado), inaugurando una relación social implicada en el ejercicio de la autoridad. Sin embargo, aunque dicha relación aparezca *a priori* como subordinada, en realidad el que obedece es el protagonista principal de la relación social de autoridad, puesto que “elige” obedecer y no reaccionar, a pesar de estar en condiciones de hacerlo.

La definición precedente coincide con la de Arendt, pues aquí tampoco la autoridad emplea el poder o la fuerza, sino tan sólo el respeto que engendra la obediencia. Ahora bien, si la relación de autoridad implica consentimiento, Kojève se pregunta por los motivos típicos sobre los que se sustenta, es decir, por la idea que respalda o subyace a su ejercicio. En un gesto weberiano, distingue cuatro tipos ideales de autoridad. En primer lugar, la autoridad del padre, cuya paternidad implica la obediencia a lo que es “causa” de un “efecto”. El hijo es el “efecto” causado por el padre, razón por la cual aquél no puede despreciarlo o negarlo dado que éste es “causa” de su existencia⁹. Luego, distingue la autoridad del amo sobre el esclavo. Evocando la reflexión hegeliana, la define como la diferencia de capacidad entre aquellos que asumen un riesgo y los que no. El esclavo acepta la superioridad del amo porque fue incapaz de superar su miedo a la muerte, a diferencia del amo, cuya valía le mereció la subordinación de los cobardes. La tercera se refiere a la autoridad del jefe, la de aquél por cuyos conocimientos o capacidades superiores se encuentra legitimado para conducir y/o guiar al resto. Finalmente, el cuarto tipo es la autoridad del juez, expresión de la equidad o la justicia.

Por razones de extensión y utilidad nos concentraremos sobre la autoridad del padre. Como hemos dicho, es el respeto u obediencia que debe el efecto a su causa.

9 Una característica especial de este tipo de autoridad, y que le da especial solidez, es que un “efecto” no puede rebelarse contra su “causa” sin auto-flagelarse, puesto que en la acción causal hay un componente deudor del efecto, una dependencia esencial que los vincula.

Kojève encuentra su desarrollo filosófico más elaborado en la doctrina escolástica. Dios-Padre¹⁰ es el creador del mundo y por lo tanto es la causa de todo lo creado, por lo que se le debe obediencia. Los hombres, a su vez, transmiten la autoridad mediante las generaciones (los hijos que luego devienen padres). La expresión política de esta autoridad es la monarquía hereditaria, que a través de un principio de transmisión de la autoridad política garantiza el traslado de la esencia o potencia del padre al hijo para el ejercicio de gobierno. Ahora bien, toda paternidad se remite siempre a un origen que en última instancia es divino (el origen del origen). Existe un pasado que continúa en el presente por vía de la transmisión paterna de la autoridad. De ahí que Kojève vincule esta autoridad a la de la tradición¹¹ y la religión, aspecto que tampoco difiere demasiado de la tríada estipulada por Arendt.

En este punto, Kojève realiza una digresión para ocuparse de la particularidad de la autoridad divina. Lo interesante que encuentra en ella y que la distingue de la humana es que “presupone no solo la ausencia de una reacción *real*, sino también la presencia de una *posibilidad* de reacción” (Kojève, 2006: 40). Este tipo de autoridad tiene rasgos autoritarios porque es imposible reaccionar contra ella debido a su carácter eterno y al hecho de que su ejercicio no implica riesgo para quien la detenta. Dios no peligra cuando ejerce su autoridad, no se expone a una reacción en su contra, lo que genera una obediencia sólida e incontestable.

Para Kojève, la modernidad trastoca los parámetros de la autoridad. Su gran problema es la negación del pasado y con ello viene la exclusión de la autoridad paterna, puesto que ya no hay remisión hacia “las causas”. La moderna teoría de la división de poderes surgida tras la revolución burguesa es la expresión más clara de esto. Dicha teoría asigna un tipo de autoridad a cada poder: encumbra al ejecutivo como autoridad del jefe, al judicial como autoridad del juez y al legislativo como autoridad del amo, pero desplaza a la autoridad del padre. Borralla también significa desligarse del pasado y por ende de la tradición y de la religión. El período 1789-1848 expresa la lucha de la burguesía contra el pasado de la autoridad del padre en nombre de la autoridad del jefe, que mira hacia el futuro. Arremete así frente a la monarquía hereditaria y la iglesia. Pero a partir de 1848, la burguesía se ve

10 Dios por su carácter absoluto concentra los cuatro tipos de autoridad.

11 La tradición es otra autoridad asociada a la del padre. Quienes la representan encarnan la “causa” paterna originaria, que siempre es divina.

acorralada por el socialismo, que ahora pasa a representar el futuro. Imposibilitada de evocar un pasado y un futuro, se refugia en un presente sin arraigo ni perspectiva.

En suma, con las intervenciones de Arendt y de Kojève definimos a la autoridad dentro de la dimensión del respeto y del reconocimiento. Asimismo, estos autores enseñan la estrecha vinculación entre la religión y la tradición con nuestro concepto. No es casual que ubiquen la disolución de la autoridad en el período abarcado por este trabajo. Precisamente durante los años en que la monarquía y la iglesia parecen a punto de recibir el tiro de gracia, encontramos a Juan Donoso Cortés del lado de estas instituciones. Sabemos entonces que para restituir a la autoridad hay que generar obediencia y proteger a la tradición y a la religión.

Vinculemos lo obtenido hasta ahora con la obra de Juan Donoso Cortés. Gracias a las reflexiones relevadas, observamos la situación histórica del concepto y aprendimos acerca de su significado. Durante la vida de nuestro autor, la autoridad ve disolver su sentido originario, con la consecuente desaprobación social hacia las instituciones que la encarnaban y que el extremeño defenderá. Asimismo, la investigación de Arendt nos anotició de la degradación de la vinculación entre la noción de autoridad, tradición y religión. Kojève, por su parte, describió esa pérdida a través del abandono de la autoridad del padre, tanto humana como divina. Ambos coinciden además en fechar la desaparición de la autoridad en el marco de las victorias burguesas del siglo XIX, precisamente las que observa Donoso Cortés. El extremeño expresa una de las últimas batallas por restituir la tríada conceptual (autoridad-religión-tradición) y reponer la autoridad del Dios-Padre. Sin embargo, veremos que lo hará de un modo particular, por fuera de los parámetros de una mera restitución del pasado.

Una aclaración importante refiere a que nuestro objetivo no será estudiar la noción de autoridad en Juan Donoso Cortés en tanto que concepto sino en tanto que problema. Las descripciones precedentes justamente *introducen* la problemática histórica y conceptual del tópico a considerar. Si bien en los capítulos siguientes propondremos definiciones extraídas de la obra del español, nuestra intención es tratar la pérdida de la autoridad como *problema*. Ello nos permitirá utilizar al concepto de autoridad como ancla alrededor de la cual nos involucraremos con otros importantes temas de su obra: la soberanía, la legitimidad, la dictadura, etc. Para precisar esto, veamos la segunda parte de esta introducción, donde presentaremos los

objetivos, la metodología y las advertencias a tener en cuenta al momento de abordar su producción escrita.

2. Objetivos, hipótesis y consideraciones de lectura

2.1. Objetivos e hipótesis

El presente trabajo se propone como objetivo comprender cómo resuelve Donoso Cortés el *problema* de la autoridad en su época, lo que es distinto a limitarse a dar una definición sobre el concepto de autoridad o a meramente subsumir a Donoso Cortés dentro de las categorías que hemos esbozado más arriba.

La presencia de una serie de particularidades en el español hace más valioso el estudio desde el punto de vista del *problema* suscitado por la decadencia de la autoridad. Y esto por lo siguiente: Donoso Cortés es un pensador conservador y/o reaccionario, lo que en la época significa la preferencia por la monarquía y la Iglesia católica. Sin embargo, los acontecimientos de 1848 le dan a ver que la decadencia de la legitimidad monárquica y el avance irrefrenable del ateísmo socialista dificultan la restitución de las instituciones tradicionales. Donoso Cortés tendrá que priorizar entre la monarquía y la Iglesia católica (y preferirá la defensa del catolicismo) porque juzgará imposible la defensa del antiguo régimen. Pero además, innovará los instrumentos de la lucha conservadora al punto de proponer una dictadura política y admitir el fin de la monarquía tradicional.

En consecuencia, Donoso Cortés debe lidiar con el problema resultante del avance de fuerzas políticas completamente opuestas a sus creencias. ¿Cómo resolver entonces la pérdida de la legitimidad tradicional, el ateísmo creciente, la violencia política, desatadas por el avance que desde hace siglos impulsa el ideario moderno, la ilustración y luego el socialismo? Para decirlo con pocas palabras, el objetivo general de este trabajo es comprender cómo soluciona Donoso Cortés el *problema* de la decadencia de las autoridades tradicionales luego de la revolución de 1848 en la Europa occidental y católica.

Para resolverlo, tendremos una serie de objetivos específicos. En primer lugar, señalar las continuidades y discontinuidades entre las dos principales etapas de pensamiento de Donoso Cortés, la liberal y la conservadora/reaccionaria. Dado su

cambio de perspectiva, un debate habitual entre los estudiosos es dirimir correctamente en qué grado hubo una transformación. Esto permitirá conocer qué tan novedosa es la última parte de su obra, lo que a su vez nos dejará saber cómo varía la autoridad en su pensamiento. En segundo lugar, indagar sobre los cambios en la noción de dictadura de Donoso Cortés es un aspecto esencial para dar cuenta de la solución proporcionada por el español al problema de la pérdida de la autoridad. Se trata de averiguar si la dictadura opera como un reemplazo de las monarquías, así como de reconocer variaciones en su significado como resultado de su viraje político.

Ahora bien, en consonancia con los objetivos surge una serie de hipótesis que las acompañan y que se responderán a lo largo de las páginas de este estudio. Una de ellas afirma que el problema de la autoridad en Donoso Cortés lo obliga a repensar estrategias teóricas por fuera de una mera restauración monárquica tradicional. Esta hipótesis dice que el español reconoce la imposibilidad de regresar a modelos precedentes a los de las revoluciones europeas. La otra afirma que como producto de dicha imposibilidad, Donoso Cortés recurre a fórmulas parcialmente decisionistas. De este modo, la noción de dictadura es una pista notable para describir los cambios de nuestro autor, pues este concepto adquiriría un sentido especial a partir de 1848, a diferencia de lo que sostienen algunos intérpretes de su obra, pero que al mismo tiempo se distancia de un mero decisionismo formal como el de Carl Schmitt. Para describir este proceso, incorporamos una novedad conceptual que aglutina nuestra perspectiva bajo la idea de un *decisionismo moral* o de una *dictadura catolizante* para describir al último Donoso Cortés en contraste con el primero. A través de ésta explicaremos y justificaremos nuestras hipótesis, para lograr así los objetivos propuestos.

2.2. Consideraciones de lectura

Para responder adecuadamente a los objetivos de investigación hemos analizado con detalle los textos de Donoso Cortés. Dada la ausencia de una abundante tradición de interpretación de su obra, especialmente en la primera etapa de sus escritos, volver a sus trabajos implica la realización de una exégesis lo más situada posible, y en muchos casos se impondrá una lectura de primera mano de sus argumentos.

Al respecto, Carl Schmitt recuerda la dependencia de la historia de los conceptos políticos con las luchas históricas y no con “la progresión dialéctica inmanente al propio concepto” (2009: 21) y de ahí la dimensión sociológica ínsita en ellos. El presente caso de estudio representa cabalmente un punto de quiebre importante para la historia de las ideas políticas, signado por la modificación de los parámetros tradicionales de la autoridad política.

No obstante, el trabajo de reconstrucción de los argumentos de Donoso Cortés, de los problemas políticos de su tiempo y de la disputa en torno a la autoridad, la soberanía, la dictadura y otros tópicos no anula que estos mismos problemas formen parte de un interés siempre vigente que reactualiza su validez en otros contextos. En definitiva, la época que nos ocupa inaugura una transformación que en gran medida todavía se mantiene, por lo que el análisis restituye un período fundamental para la comprensión de la política contemporánea.

Por otro lado, deben tenerse en cuenta las dificultades que conlleva trabajar sobre los textos donosianos. Cabe señalar la diversidad de formatos en los que se presentan: ensayos breves, discursos parlamentarios, cartas públicas y privadas, eventos académicos y unos pocos libros, que ocasionan dificultades varias al académico que busca precisiones. De nuestro contacto con su producción han surgido algunas consideraciones acerca del modo de leer su obra. Hemos preparado, entonces, una serie de advertencias de lectura, aplicadas durante la escritura de este trabajo y que son fundamentales para abordar el pensamiento de Donoso Cortés.

En primer lugar, el extremeño fue ante todo un *polemista*. Cuando Donoso Cortés escribe no lo hace con fines teóricos, sino políticos. Opera mediante la exageración de la posición de sus enemigos y desarma sus argumentos en base a esa construcción prefabricada, lo que lo vuelve proclive a las contrastaciones binarias y a la compulsión concluyente, y por lo tanto carente de aristas y de ecuanimidad filosófica ante las posturas contrarias. Si lo evaluásemos desde un punto de vista filosófico el resultado sería quizás algo endeble. De hacer esto, estaríamos desaprovechando un pensamiento cuya prioridad no reside en la construcción coherente de un sistema de ideas. La exageración para convencer, sumada a su estilo barroco y ampuloso se deben a un carácter y a un estilo que persigue el combate

político. Donoso Cortés ejerce el pensamiento con vistas a objetivos políticos y no por mor de un análisis sopesado de las ideas de su época¹². Por eso, creemos que el extremeño tiene una *forma política de pensar* y no una *forma de pensar la política*¹³. Es decir, para él las ideologías rivales son *ante todo* enemigos¹⁴ a los que se debe desenmascarar más que analizar y sus criterios teóricos se ajustan no a los análisis filosóficos previos, sino a las coyunturas inmediatas.

Lo dicho se verá especialmente a partir de 1848, cuando distinga la doctrina verdadera (la católica) de las demás, las “falsas”, sin ningún tipo de comunicación entre ellas -gesto que, al menos en la etapa liberal de su producción, y presionado por la exigencia del ideal conciliador doctrinario, se disimulará mediante la búsqueda de una síntesis entre dos posturas que no obstante siguen siendo presentadas de modo binario y arquetípico.

En segundo lugar, debemos ser cautelosos con la *retórica* donosiana. Un estilo romántico forjado en sus inicios y que nunca lo abandonaría permea sus escritos con adjetivaciones y figuras literarias que a menudo inducen al lector de Donoso Cortés a imputarle pensamientos extremos que en realidad no están allí. Los comentaristas que hemos consultado a lo largo de esta obra suelen tomar demasiado en serio esta tonalidad. Por ejemplo, el mismo Carl Schmitt le achaca a Donoso Cortés una radical antropología negativa debido a dos o tres citas especialmente exacerbadas. Sin embargo, esto no es lo que se ve en una lectura más atenta de su obra. En consecuencia, es conveniente cerciorarse de que el tono empleado por nuestro autor se encuentra unido a su idea general, es refrendado por otros pasajes y no es mera retórica.

Por último, debemos tomar nota del problema de las *influencias*, aunque esto excede a Donoso Cortés. El pensador español no suele citar a los autores de los que se vale para sus discusiones políticas. Es el especialista quien debe reconocer los vínculos, pero con frecuencia reconstruirlos es una tarea compleja. El problema es

12 En términos weberianos diríamos que las reflexiones políticas de Donoso Cortés “No son rejas de arado para labrar el terreno del pensamiento contemplativo, sino espadas para acosar al enemigo, medios de lucha” (1969: 211-212)

13 La frase no indica que Donoso Cortés carezca de un pensamiento sobre la política. Lo que deseamos expresar es que su modo de pensar la política es subsidiario y correlativo a la determinación de los enemigos a combatir.

14 Naturalmente, esto es así si asumimos la posición schmittiana acerca de lo político, que la define como una distinción entre amigo y enemigo. Ver Schmitt (2005).

menor en la primera etapa de sus escritos y mayor en la segunda. En ambos casos, sin embargo, lo cierto es que son muy pocos los estudios profundos sobre dichas influencias. Por ejemplo, no contamos con una recepción detallada de las similitudes y las diferencias entre el doctrinarismo francés y el donosiano. Otro tanto sucede con el tradicionalismo característico de sus últimos años, su agustinismo e incluso sus deudas con la propia tradición teórica española. Por este motivo, y dado que rellenar este vacío implicaría una serie de trabajos en sí mismos, hemos optado por una lectura más bien analítica de sus textos, para que sean las ideas de Donoso Cortés las que se expresen, aceptando los huecos que tal vez un estudio comparado podría completar.

3. Presentación de los capítulos

A estas tres advertencias – el polemismo donosiano, su retoricismo confuso y la escasez de estudios sobre sus influencias – se agregan las propias de toda investigación de estas características. En nuestro contexto de producción, el aprovisionamiento bibliográfico es limitado. El campo de estudios donosianos se halla todavía en una fase de crecimiento. Intentamos compensar estas dificultades incorporando las obras completas en distintas ediciones, los comentaristas imprescindibles y, especialmente, las observaciones de los académicos argentinos.

De este modo, en el primer capítulo realizamos un análisis detallado del texto más importante de la etapa liberal de Juan Donoso Cortés, las *Lecciones de derecho político pronunciadas en el Ateneo de Madrid* [1836]. En realidad, se trata de una serie de encuentros académicos que tuvieron al español como principal interlocutor. De allí extraeremos definiciones sobre los conceptos de soberanía, gobierno, dictadura y poder constituyente, para así llegar a una comprensión de la autoridad en el joven Donoso. También nos valdremos de aportes de otros trabajos del periodo para consolidar lo estudiado.

Posteriormente, en un capítulo cuya función es más bien reconstructiva, indagaremos en el proceso de conversión a las ideas católicas experimentado por nuestro autor y describiremos con cierto detalle sus discursos parlamentarios, su correspondencia y su libro más importante, el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* [1851]. Detectaremos contradicciones y dejaremos pendientes algunas preguntas para abordarlas luego.

El tercer capítulo, el más importante, se involucra en una discusión con tres comentaristas de la obra del extremeño: Carl Schmitt, Jorge Dotti y Raúl Sánchez Abelenda. Explicaremos el punto de vista de cada uno y posteriormente, por oposición a estos tres, detallaremos lo que entendemos por *decisionismo moral*, un concepto que da cuenta de nuestra opinión sobre el extremeño. Por último, las conclusiones reorganizan los capítulos de modo sintético y vuelven sobre las hipótesis.

Hacia el final, elaboramos una serie de cuadros sinópticos agrupados en un anexo. La función de los mismos es la de proveer al lector de esta tesis de una guía rápida para resumir lo expuesto en cada capítulo, con el objetivo de aportar mayor claridad a las descripciones y a los debates desarrollados en las siguientes páginas. Finalmente, tal vez sea de utilidad aclarar que el presente trabajo tiene antecedentes previos en un artículo publicado por este tesista en la revista académica española *Las torres de Lucca*. Sobre esta base realizamos una extensa reelaboración para esta tesis, a partir de la discusión con los evaluadores y el contacto con profesores especializados. Los resultados de dicha revisión se desarrollan, en esencia, en el capítulo tercero.

Capítulo I – La soberanía de la inteligencia en el joven Donoso Cortés

En las siguientes páginas daremos cuenta de un periodo de la obra de Juan Donoso Cortés sumamente inexplorado por la bibliografía comentada. Nuestras consideraciones se apoyarán en sus conferencias pronunciadas en el Ateneo de Madrid en 1836, las cuales constituyen el esquema teórico fundamental del joven Donoso. Del carácter incompleto de estas intervenciones surgirá la necesidad de recurrir a otros textos de la época, en los que nuestro autor refuerza y desarrolla algunas de las ideas allí presentes.

En el primer punto, proporcionaremos un breve contexto histórico sin el cual Donoso Cortés se vuelve incomprensible, dado que su condición de parlamentario y publicista lo convierten en un autor ligado estrechamente a la coyuntura política de su tiempo. En consecuencia, no se tratará de una mera reconstrucción histórica con el propósito de enmarcar su pensamiento. Por el contrario, los acontecimientos españoles de la primera mitad del siglo XIX constituyen los insumos de las reflexiones de Donoso Cortés, sin los cuales es imposible comprender sus intenciones, objetivos e incluso sus contradicciones. Por tal motivo, expondremos los sucesos históricos desde 1808 hasta 1836 y resumiremos el campo de ideas políticas asociadas, para desplegar el paraguas de las discusiones que lo involucran.

En la segunda sección, estudiaremos a fondo las diez sesiones que componen sus *Lecciones de derecho político pronunciadas en el ateneo de Madrid*. A partir de nuestro tratamiento, observaremos una buena cantidad de incongruencias. Detectaremos varias, debido a que su formato (unas conferencias) y su carácter incompleto (pues las abandonó a solo dos de terminarlas) dejaron sin explicar puntos relevantes para aclarar el sentido de los conceptos que nos interesan, como el de autoridad, inteligencia, poder constituyente y dictadura. A pesar de estas carencias, el texto es prácticamente el único de esta etapa en donde Donoso Cortés supera la pura coyuntura, para comunicar las bases teóricas que respaldan su ideario, con un notable nivel de abstracción, diferente al de otras intervenciones escritas. Posteriormente, la persistencia irresoluble de problemas teóricos obligará a indagar en una selección de textos ubicados entre los años 1834 y 1842, para observar si es posible compensar los vacíos dejados por sus conferencias.

Finalmente, el último apartado recapitulará lo analizado e introducirá conclusiones provisionales sobre la obra juvenil de Donoso Cortés con miras a estabilizar conceptos ineludibles a la hora de pensar la transición hacia un Donoso Cortés que si bien no será completamente distinto al de sus últimos años, no por ello carece de diferencias fundamentales, al contrario de lo que supone una vasta literatura contemporánea dedicada a su figura¹⁵.

1. El primer tercio del siglo XIX español (1808-1836)

1.1. Los acontecimientos históricos de la España decimonónica

Un año antes del nacimiento de Juan Donoso Cortés y con motivo de la invasión napoleónica, estalla la guerra de la Independencia en España. El año 1808 es por eso fundamental para la comprensión del siglo XIX español. Los proyectos políticos que allí se enfrentan persistirán durante gran parte del mismo, sin grandes diferencias en lo fundamental. Los nudos centrales de los conflictos y la distribución de las fuerzas políticas del futuro pueden rastrearse desde esta época, puesto que, como destaca Artola (1974), al menos hasta mediados de siglo la lucha política dominante la protagonizan los absolutistas y los liberales.

Con la llegada de las tropas francesas al territorio español, el posterior exilio del rey de España Fernando VII y la instalación en el trono de José Bonaparte, hermano de Napoleón, las instituciones políticas del viejo régimen se fracturan. Sin embargo, la conquista fue fallida y demostró enseguida su fragilidad. La reacción popular contra la usurpación al trono se masifica en todo el país bajo el reclamo de la declaración de la guerra a Francia. Se forman juntas populares en varias provincias de España, que derivan en una Junta Central, la cual conforma una nueva sede de gobierno en las regiones no ocupadas.

El alzamiento espontáneo es toda una novedad para un país otrora adormecido bajo la monarquía absoluta. Tanto Artola (1974) como Abellán (1984) coinciden en afirmar la aparición contundente, por primera vez, del sujeto popular en

15 Buena parte de la bibliografía post-franquista sobre la obra de Donoso Cortés hace hincapié en las continuidades. A modo de ejemplo, pueden verse los artículos de Rivera de Ventosa (1976) y Jiménez (1999), aunque a lo largo de nuestro trabajo aparecerán otros.

la historia española, sujeto que se creyó apto para reasumir la soberanía en ausencia del rey y darse a sí misma gobierno.

La junta central asume las funciones de gobierno y llama a una asamblea constituyente para dotar de una nueva forma política a España. Se crean las Cortes de Cádiz, en cuyo seno disputan las ideas monárquicas y liberales. Para González Cuevas (2000), el reparto ideológico contenido en las Cortes prefigura a los grandes sectores partidarios de la España del siglo XIX: la izquierda liberal y la derecha absolutista, con un sector intermedio reformista comandado por la figura de Jovellanos.

Finalmente, la victoria es para los liberales. La constitución de Cádiz consagra un régimen liberal que proclama la soberanía nacional e inserta la figura del rey no como representante de la unidad española sino de la nación (González Casanova, 1998). En cuanto a la actividad popular que había dado vida al movimiento, la nueva constitución buscó desactivarla al limitar la participación política del pueblo. Habrá que esperar hasta la Constitución de 1869 para hablar del primer antecedente de ciudadanía universal masculina.

La expulsión de los franceses de España y la restitución del trono de Fernando VII marcan el provisorio fin de los ideales de la Constitución de Cádiz. El rey la anula en todo y restablece el absolutismo. Además, se coloca bajo la protección de la denominada “santa alianza”, una unión internacional de estados católicos en defensa de los ideales del trono y del altar, de la iglesia y de la monarquía, y cuya misión es la prevención europea frente a futuros intentos revolucionarios locales¹⁶. Una de las intervenciones más importantes de dicha alianza ocurrió precisamente en España, como consecuencia del alzamiento militar de Riego en 1820, que obligó a Fernando VII a restablecer la monarquía constitucional de Cádiz, iniciando el periodo conocido como el “trienio liberal”. Tres años más tarde, las fuerzas francesas nuevamente cruzan la frontera española, pero esta vez con el objetivo inverso: reponer el absolutismo monárquico, en lo que se conoce como la marcha de los “cien mil hijos de San Luis”, en alusión al ejército de cien mil

16 La coalición reaseguró la gobernabilidad europea, mucho más de lo que restauró la posición dominante de la iglesia: “La santa Alianza vino a ser como un símbolo para la convergencia de política exterior e interior, sin llegar a ser por ello, el instrumento de un movimiento de unificación religiosa” (Bergeron, Furet y Kosellec, 2012:206). Para una visión general del periodo, ver Hobsbawm (2014)

franceses que en nombre del catolicismo y la estabilidad continental marcharon para garantizar el status quo europeo.

En este punto, las fuerzas liberales comienzan a sufrir divisiones. Algunos, los moderados, son proclives a una solución de conciliación en la cual se incorpore al rey a un esquema de gobierno compartido. Otros, más radicales, sostienen la exclusión del monarca a partir de la idea de soberanía nacional. Serán los futuros “progresistas”.

Entretanto, Juan Donoso Cortés, nacido en 1809 en un pequeño pueblo de Extremadura, transcurre su infancia en el seno de una familia burguesa, católica aunque de lecturas liberales¹⁷. Su formación tendrá este talante, gracias a las casas de estudio por las que transitó, como la progresista Universidad de Sevilla, donde tomará cursos de leyes. Tanto esta experiencia universitaria como sus vínculos tempranos con el escritor liberal Manuel Quintana explicarán su adscripción al liberalismo, lo que no impedirá su apoyo a la legitimidad monárquica de los borbones, defendiéndola públicamente de los grupos tradicionalistas (Schramm, 1936; Suárez, 1997; Garrorena Morales, 1974).

Retomemos nuestro recorrido. Las consecuencias de la incursión francesa garantizarán diez años de prosperidad política para el absolutismo, hasta la muerte de Fernando VII en 1833. Sin embargo, un problema interno, el de la sucesión, abrirá otro sostenido e importante conflicto, cuyas consecuencias se prolongarán hasta el final del siglo.

En 1830, el rey deroga el impedimento de sucesión real a la descendencia femenina del monarca. La denominada “pragmática sanción” aseguraba la asunción al trono de su única hija Isabel, a falta de descendencia masculina y en detrimento de su hermano Don Carlos. Las protestas de éste contra lo que consideraba una medida ilegítima desatarán una guerra civil que abarcará un conjunto más amplio de propuestas ideológicas. La disputa dinástica aglutinará al espacio tradicionalista. Lo que se conocerá de ahí en más como “carlismo” cohesionará a la facción radical del absolutismo. Los carlistas librarán tres guerras civiles, entre 1832 y 1839, desde 1847

17 Esto no debe llamar la atención. Una de las particularidades del liberalismo español es su actitud de moderación frente al catolicismo, lo que no implica absoluta indulgencia. Recordemos que una de las principales medidas adoptadas cuando se hizo con el poder fue la desamortización de los bienes eclesiásticos (González Cuevas, 2000; Sánchez García, 2016).

hasta 1849 y, finalmente, de 1870 a 1878, siendo derrotados en todas. La primera será la más intensa, pues el ejército rebelde llegará hasta las puertas de Madrid, luego de dominar todo el norte del país (Clemente, 1985).

A la muerte de Fernando VII, su viuda María Cristina, regente de Isabel hasta su mayoría de edad¹⁸, se vio obligada a asociarse con el liberalismo más moderado para contrarrestar al carlismo. De acuerdo con Suárez (1964) de ahí en más el término “isabelino” o “cristino” señalará a la facción moderada liberal, mientras que la adscripción al carlismo implicará el apoyo al antiguo régimen y a la sociedad tradicional pre-revolucionaria.

A raíz de estos hechos, un Donoso Cortés ya formado en un moderado liberalismo escribe un texto breve, su segundo texto público¹⁹, denominado *Memoria sobre la situación actual de la monarquía* en el que hace una defensa de la derogación decretada por Fernando VII, declara su apoyo a la monarquía y critica al carlismo acusándolo de pretender usurpar el trono. El texto tiene un relativo éxito y le da cierto reconocimiento entre la elite gobernante. La fidelidad de Donoso Cortés hacia la dinastía oficial se prolongará a lo largo de toda su vida, durante la cual tendrá una extensa vinculación con María Cristina y la futura reina Isabel II, sin importar sus cambios de ideas ni su alejamiento del partido moderado, ya en sus últimos años.

Así las cosas, en 1833 se inician los agitados años de la regencia de María Cristina. El acercamiento obligado con los liberales para contrarrestar al carlismo fuerza a María Cristina a firmar lo que se conoció como “el estatuto real”, que establecía un gobierno con leves concesiones al sector liberal. La disconformidad de éstos últimos frente al estatuto dividió a sus filas entre un sector moderado, proclive a un poder real fuerte, al modo del liberalismo doctrinario francés, y otro progresista, más inclinado a la restitución de los principios de la Constitución de Cádiz. La alianza de la dinastía fernandina se apoyará en los liberales moderados, de entre los cuales se incluye al joven Donoso Cortés.

18 Finalmente, Isabel asumirá el poder dos años antes de lo consignado por ley. Donoso Cortés fue uno de los más álgidos defensores de su nombramiento anticipado, como puede verse en su texto *Discurso sobre la declaración de la mayoría de edad de doña Isabel II*. Ver Donoso Cortés (1893)

19 El primero lo había pronunciado en 1829, como presentación de su cátedra en una escuela media en Cáceres, puesto al que había accedido por intermedio de Quintana (Suárez, 1997). Se titula *Discurso de apertura del colegio de humanidades de Cáceres*, y es principalmente de temática literaria, asignatura que impartió durante un año.

La vigencia del estatuto será breve. En 1836 los progresistas realizan varios intentos revolucionarios (en medio además de la rebelión carlista) al notar éstos que el régimen no atendía a prácticamente ninguna de sus solicitudes, como el derecho parlamentario de petición y la extensión del sufragio. La insurrección conocida como el “motín de la granja” produce un enorme impacto sobre Donoso Cortés, quien teme un desorden imparable. La victoria de los rebeldes permitirá restablecer varios de los ideales de Cádiz y del trienio liberal al imponerlos en la Constitución de 1837, a la que Donoso se opondrá.

Por ese entonces nuestro autor, ya plenamente incorporado en las filas de moderantismo, se presenta a elecciones en 1836 y obtiene un escaño. Sin embargo, no pudo jurar su cargo sino hasta agosto de 1837. Hasta el momento, Donoso Cortés ya había realizado una proclama en defensa de la dinastía borbónica, había condenado asimismo las insurrecciones carlistas y progresistas y se hallaba entre los nombres más destacados del partido moderado de la época. Entre 1836 y 1837, arrastrando esta breve pero para nada despreciable participación política e intelectual, Donoso Cortés pronuncia las lecciones de las que nos ocuparemos. El desfavorable contexto del gobierno progresista de José María Calatrava, resultado de los sucesos de la granja, es el trasfondo más inmediato de las mismas.

El recorrido histórico realizado hasta aquí informa acerca de la situación política que atraviesan las *Lecciones...* de Donoso Cortés, marcadas por la incesante disputa no solo de la facción absolutista, sino también de la división entre los liberales moderados y radicales, que empuja en muchos casos a éstos últimos hacia la rebelión armada. La búsqueda del orden, la necesidad de contener las disputas civiles y la crítica a los extremismos políticos constituye el paraguas sobre el que debe leerse su intervención.

Derivado de estos esquemas históricos, en el próximo apartado desarrollaremos brevemente un mapa general sobre las ideas circulantes en las distintas facciones en pugna y caracterizaremos las disputas intelectuales y partidarias de la primera mitad del siglo XIX español.

1.2. Las ideas de derecha a comienzos del siglo XIX en España

Para González Cuevas (2000) la impronta del pensamiento político español es el catolicismo. Esto no sólo es imputable a lo que se denomina la “derecha” o el conservadorismo en general, sino también al liberalismo, quien aun con sus avances sobre la iglesia (en especial en el terreno de la desamortización de tierras) se vio obligado a moderarse respecto de sus diatribas anticlericales, al menos en comparación con otras naciones europeas. La fuerte presencia ideológica del catolicismo se revela ya con anterioridad a la asamblea constituyente de Cádiz, en el fuerte ataque clerical a la modernidad política y a la Revolución francesa²⁰.

Abellán (1984), al respecto, reconstruye “el origen de las dos Españas” en las críticas reaccionarias a los ideales ilustrados, provenientes en particular del clero y caracterizadas por una defensa de notable ortodoxia, profundamente teológica en la interpretación de los acontecimientos históricos. Así, la Revolución francesa es vista como una disputa entre el bien y el mal, entre Dios y el diablo. Los reaccionarios llaman a los liberales españoles “afrancesados” y extranjerizantes, puesto que habrían importado de Francia su modelo político y, en consecuencia, éste es ajeno a su realidad específica. Precisamente, nuestro historiador ubica en este gesto del catolicismo reaccionario la polarización que da lugar a una España partida, pues al negarle el status de “lo español” a las ideas que rivalizan con el tradicionalismo religioso, origina la imposibilidad de la convivencia entre ambos bandos.

Algunos de los sujetos que encarnaron estas posturas aparecen durante la segunda mitad del siglo XVIII en figuras como la de Fernando de Zaballos, Fray Diego de Cádiz, Francisco de Alvarado y Rafael de Vélez. La posición que caracteriza a todos estos autores es la unión indisoluble entre el trono y el altar, la defensa de los intereses estamentales del antiguo régimen y la interpretación teológica de las ideas modernas y liberales como el “mal absoluto”. Estos nombres sitúan lo propiamente español en la matriz religiosa de pensamiento, al punto de que ser español y católico constituyen identidades indistinguibles.

Esta reconstrucción es la que, en varios trabajos, le permite a González Cuevas (2016, 2000) recortar el núcleo típico de la forma ideológica de la derecha española, muy adepta a la trascendencia religiosa y a la tradición, y menos proclive a

20 De todos modos, la ecuación clericalismo-antimodernidad no es automática. Ver Alonso García (2008). Agradecemos al profesor Manuel López Forjas la advertencia sobre este punto.

formas inmanentes de legitimidad como el nacionalismo, que no aparece sino hasta principios del siglo XX. La persistencia de la legitimidad política trascendente por vía de la influencia católica condena al nacionalismo a una aparición tardía entre los sectores de derecha, dato que debemos retener para evaluar la obra donosiana.

González Cuevas (2000), además, traza una clasificación sobre las posiciones de derecha en la España decimonónica que nos resulta de utilidad. Distingue tres grandes líneas: el liberalismo conservador, el tradicionalismo carlista y el conservadorismo autoritario.

Con respecto a la primera, se incluyen aquí las que podríamos denominar posiciones de conciliación, es decir, las que admiten algún tipo de punto medio entre el viejo régimen y las transformaciones impulsadas por la Revolución francesa, en especial las económicas. La más importante de ellas es el liberalismo doctrinario, dentro del cual se suele incluir al joven Donoso Cortés y a la generalidad del partido moderado, principal aliado político de la monarquía borbónica. En el siguiente punto profundizaremos en sus opiniones. Por el momento, baste decir que las ideas de Royer-Collard, de De Broglie y sobre todo de Guizot, los tres doctrinarios principales, se caracterizaron por su esfuerzo en ofrecer un proyecto institucional y político que permita dejar atrás los acontecimientos revolucionarios sin retroceder frente a lo logrado, pero restaurando las saludables bases del viejo régimen. El objetivo es el de clausurar las luchas permanentes entre el dogma monárquico y el principio revolucionario, que hará nacer propuestas tales como la del gobierno compartido (El rey gobierna con las cortes), el sufragio censitario, la libertad de prensa, cierta aceptación de los progresos económicos capitalistas y, lo más novedoso, la idea de soberanía de la inteligencia (Díez del Corral, 1984; Rosanvallon, 2015). Juan Donoso Cortés es un fiel representante juvenil del doctrinarismo francés, de tal modo que las *Lecciones...* pueden considerarse una versión española de esta corriente.

El movimiento liberal-doctrinario español toma protagonismo político a partir de su alianza con María Cristina y luego con Isabel. Predomina a partir de 1843, se corona con la constitución moderada de 1845, cuyo artífice fuera precisamente Donoso Cortés, y finaliza con la revolución progresista de 1854.

La segunda tradición importante destacada por Cuevas es el tradicionalismo carlista. Si los reaccionarios anteriormente mencionados constituyeron el primer

antecedente de la derecha española antimoderna, el carlismo será su representante durante todo el siglo XIX. Este movimiento no se agota en la defensa de la legitimidad de un pretendiente al trono. Por el contrario, conforma un cuerpo de ideas de coherencia y programa difusos, con puntos relativos a la alianza entre el trono y el altar, la devolución de las tierras desamortizadas a la iglesia y la defensa de la propiedad comunal y regional²¹.

Fernanda Llergo Bay señala que los tradicionalistas se propusieron “recuperar la unidad católica para restablecer la cristiandad, entendida como el conjunto de naciones católicas, y revivir el sentido de comunidad cristiana como fundamento del orden social” (2016:36). Para reforzar este llamado a la unidad aparece la monarquía hereditaria y de origen divino, lo que no significa, sin embargo, la afirmación de un poder monárquico absoluto, pues los carlistas harán la distinción entre legitimidad de origen y legitimidad de ejercicio cuando el rey legítimo (es decir, el de origen) no cumpla con su misión protectora del catolicismo.

La tradición restante corresponde a los conservadores autoritarios, nacidos con posterioridad a la muerte de Donoso Cortés, y cuyas bases pueden encontrarse en la última etapa del pensamiento de nuestro autor. Surge del acercamiento de los neocatólicos al carlismo una vez que la abdicación de la reina Isabel II eliminó el problema de la cuestión dinástica. La afluencia de neocatólicos como Gabino Tejado, Ortí y Lara, entre otros, producirán una renovación del movimiento carlista proporcionándole nuevas y mejores fuentes doctrinales en pos de obtener una ideología más coherente y estable. No deja de ser un dato importante que los neocatólicos mencionados sean los primeros editores de las obras completas de Donoso Cortés.

De lo dicho hasta el momento, se entrevé que nuestro interés suscitado por Donoso Cortés se sustente, entre otros motivos, en la peculiaridad de un autor que se traslada desde el liberalismo doctrinario, en su juventud, hacia un pensamiento entre tradicionalista y conservador, en sus últimos años.

21 La defensa del regionalismo se vinculaba a la cuestión de la propiedad comunal conocida como foralismo, atacada por las reformas liberales que tendrán lugar, con avances y retrocesos, desde la Constitución de Cádiz de 1812. El ataque contra la propiedad comunal explica en gran parte la adhesión popular y campesina durante la primera guerra carlista. (Clemente, 1985)

Por último, las posiciones básicas de la derecha o del conservadorismo español tienen su contraparte en el sector demócrata-progresista, su más claro opositor, que poco a poco se conforma durante la primera mitad del siglo XIX. De acuerdo con Sánchez García (2016) recalaron en este sector aquellos que valoraban positivamente el ideario de las cortes de Cádiz y que deseaban restituirlo en todo o en parte. Esto no significa forzosamente lo anti-monárquico, lo que confirma una vez más nuestro señalamiento acerca del carácter de “baja intensidad” del liberalismo español respecto al de otros países de Europa.

Su ideario gira en torno a la afirmación de la soberanía nacional tal y como se constata en las constituciones de 1812 y 1837, ambas progresistas. Defendieron las libertades relacionadas con la libre discusión y la ampliación de derechos políticos relativos a la extensión del sufragio, no siempre de proclamación universal, motivo por el cual también tuvo sus particulares escisiones. Junto con los debates por el recurso a la lucha armada y la importancia de la cuestión social, desatarán la creación del partido demócrata en 1849.

Hemos presentado una serie de datos relevantes para abordar la obra del joven Donoso Cortés. Es importante retener que, en cuanto a los hechos, el periodo que va desde 1808 a 1853 (año de la muerte de Donoso) se caracteriza por las luchas entre las facciones monárquicas y liberales, ambos proyectos inconclusos que no dominarán sino parcialmente y hasta muy avanzada la historia española. Durante el siglo XIX, cada proyecto, recuerda Artola (1974), intentó clausurar al otro cuando accedía al poder, impidiendo la estabilidad política. De ello da testimonio la restauración fernandina, el estatuto real, la invasión francesa y el motín de la granja. Estas diferencias se replican entre los mismos liberales, a través de la propuesta moderada de gobierno compartido y la progresista heredera de 1812, defensora de la soberanía nacional. Los grupos político-ideológicos tendrán entonces sus versiones de centro (el partido moderado y a veces el progresista) y sus fuerzas anti-sistema, como el carlismo tradicionalista y el progresismo, de acuerdo al contexto. En medio, la lucha dinástica entre don Carlos y la monarquía de María Cristina e Isabel II.

Asimismo, debe tenerse en cuenta el enorme peso ideológico del catolicismo, cuya influencia baña a todos los grupos políticos. Hacia el ala izquierda o liberal el influjo católico matiza el anticlericalismo, aunque sin impedir las desamortizaciones

a la iglesia, que sigue siendo la gran afectada por las reformas decretadas durante los años de poderío liberal. En los sectores de derecha, los liberales conservadores y los tradicionalistas tienen en el catolicismo una gran causa a defender.

En suma, por un lado, la inconclusa batalla entre el liberalismo nacionalista y la monarquía absoluta (con sus variantes de centro) y, por el otro lado, la importancia ineludible del catolicismo. Estos son los dos elementos primordiales que, en cuanto a los hechos históricos y a las tradiciones de pensamiento, describen la historia española de principios de siglo XIX. Y dentro de este esquema, Donoso Cortés tendrá una participación clara: fidelidad a la dinastía real borbónica desde el sector liberal moderado, bajo la influencia ideológica del liberalismo doctrinario.

2. Las lecciones sobre derecho político: el Donoso Cortés liberal-doctrinario (1836-1837)

Entre el 22 de noviembre de 1836 y el 21 de febrero de 1837, Donoso Cortés imparte unas diez conferencias en el Ateneo de Madrid para explicar las bases de su pensamiento político. Lo hace en medio de la guerra carlista y de los sucesos de la granja que dan lugar a la victoria progresista, al ministerio de Calatrava y a la Constitución de 1837, por lo que no resulta casual notar que, aunque sin nombrarlos, dirigirá sus críticas hacia estos dos sectores políticos.

No resulta ocioso decir algo sobre el instituto en el cual Donoso Cortés diserta sobre derecho político. Tanto Suárez (1997) como Garrorena Morales (1974) señalan algo al respecto. El Ateneo de Madrid se crea en 1835 y constituye una típica institución del liberalismo de entonces, configurado como un espacio para la discusión política y la distribución de saberes, a través de diversas cátedras encargadas a destacados liberales de la época, tanto progresistas como moderados. Los proyectos originales para su funcionamiento no habían contado con el aval de Fernando VII. Otra prueba notoria del cambio de alianzas es que María Cristina aprobara y elogiara su creación.

Donoso Cortés es invitado a pronunciar sus conferencias como destacada figura del partido moderado y participante activo de la política nacional, y lo hará en reemplazo de Alcalá Galiano, quien tiene que exiliarse tras la victoria progresista por su compromiso con el ministerio anterior. *Las Lecciones...* constituyen el más

importante texto de Juan Donoso Cortés hasta su “conversión” en 1848 debido a que el talante polemicista y de coyuntura de casi todo su pensamiento hace muy breves los momentos en los cuales frecuenta la discusión teórica. Por este motivo, decidimos realizar un análisis pormenorizado de este trabajo, del cual extraeremos una serie de importantes problemas para tratarlos en un apartado posterior. Nos concentraremos en los conceptos de inteligencia, de poder constituyente y de dictadura, centrales en estas conferencias para deducir el significado de la autoridad en esta obra.

Para el recorrido, nos orientaremos especialmente con el trabajo de Garrorena Morales (1974), el escrito más elaborado sobre el joven Donoso Cortés al que hemos tenido acceso, en un periodo de su pensamiento que se halla muy poco investigado. Asimismo, nos valdremos del clásico trabajo de Luis Díez del Corral (1984) sobre el doctrinarismo francés y español. De todos modos, la literatura actual sigue siendo insuficiente y se vale del Donoso Cortés juvenil sólo para resaltar una serie de continuidades con el último, de modo vago y poco sistemático. En cambio, los comentadores elegidos estudian la primera etapa de nuestro autor considerándolo en sí mismo, sin contaminaciones comparativas.

2.1. Las influencias inmediatas del joven Donoso

Al momento de pronunciar sus *Lecciones...*, nuestro autor contaba con una importante cantidad de lecturas que circulaban en la época y que se reflejarán difusamente en el texto. Ello determina, según Garrorena Morales (1974), tres tipos de herencias intelectuales en las cuáles abreva Donoso Cortés. Aun cuando su apropiación resulta evidente, no se debe esperar del español un análisis teórico profundo de sus influencias. Asimismo, dejamos constancia una vez más de que las referencias tempranas de nuestro pensador han concitado una atención mínima por parte de los especialistas, por lo que en futuras investigaciones se podrá determinar con mayor exactitud académica los niveles de relevancia de su círculo de lecturas.

La recurrencia juvenil de Donoso Cortés a una filosofía de la historia en las *Lecciones...* remite a la lectura de Vico, a quien incluso le dedicará un estudio en 1838. Puede decirse que sus referencias incluyen cierto etapismo histórico (aunque no circular, como en el pensador italiano), la providencia divina como trasfondo del

desarrollo de la historia y, por último, la explicación de dicho desarrollo en base a una idea única, que en el caso de Donoso será la inteligencia, motor de la historia. Dicha presencia la observaremos al momento de comentar el despliegue histórico realizado por Donoso²².

Otro núcleo de autores proviene del idealismo alemán. Nuevamente, Garrorena Morales (1974) informa la presencia de Fichte y Schelling, aunque no son mencionados directamente por Donoso Cortés. La suposición más certera de esta influencia es la apropiación ocasional, ambiental, propia del sentido común intelectual de la época y que se hará visible al momento de tratar al hombre providencial, al genio dictador que permite resolver la situación excepcional, como tendremos ocasión de ver²³. Existe además una discusión acerca de si efectivamente Donoso Cortés conoció a Hegel. Muchas de sus ideas recuerdan ligeramente al filósofo alemán. Cierta alusión a lo que parece ser un universal concreto hegeliano, como el del gobierno representativo, fruto de la lucha consumada entre el despotismo y la democracia que, sumado a las referencias a un aparente despliegue evolutivo del concepto de inteligencia en la historia, hacen dudar acerca de la posibilidad de trazar una vinculación entre ambos autores. Sin embargo, Garrorena Morales (1974), McNamara (1992) y Suárez (1997) lo descartan de plano.

La influencia más importante de Donoso Cortés son los liberales doctrinarios, muy especialmente Francois Guizot. Aquí sí la referencia es directa y explícita en diversos trabajos. Incluso Guizot y Donoso intercambiaban correspondencia, y nuestro autor, al menos hasta *Cartas desde París* de 1842, puede considerarse un pensador doctrinario. La sospecha de cierto hegelianismo en el español procede en realidad de un interrogante anterior respecto a la relación entre el liberalismo doctrinario y la obra de Hegel.

Díez del Corral (1984) reconoce la lectura del alemán en Francia durante la época que nos ocupa. Y sin duda buena parte de esa vocación conciliadora de la que hablábamos puede imputarse a este conocimiento. Sin embargo, lo cierto es que entre

22 No obstante, este trabajo evitará un tratamiento directo del problema de la filosofía de la historia en Juan Donoso Cortés, tema al que solo recurriremos cuando sea imprescindible. Para profundizar en la relación entre nuestro autor y Vico, ver Villalobos (1991)

23 Donoso Cortés tuvo asimismo una breve incursión en la literatura, a la que volverá de tanto en tanto. Flitter (1995) en su estudio sobre el romanticismo literario español de principios del siglo XIX, menciona a nuestro autor en términos de un típico romántico liberal de la época.

Guizot y Hegel existe una distancia cuya clave reside, según nuestro comentador, en la afirmación trascendente del primero, que diverge de la propuesta inmanente del filósofo germano: “En Hegel el deísmo se ha diluido en una razón inmanente, pero sobre la de Guizot se encuentra una instancia superior trascendente: un Dios personal, el cristiano” (1984: 232). Lo mismo vale para Donoso Cortés: es demasiado católico para ser hegeliano²⁴.

Con todo, también la relación Donoso Cortés-doctrinarios se encuentra poco explorada²⁵. La inexistencia de trabajos exhaustivos al respecto no impide que a través de las tres características centrales del doctrinarismo francés proporcionadas por Rosanvallon (2015), resumamos las ideas principales tomadas por nuestro autor de esta escuela de pensamiento.

Los tres elementos son, en primer lugar, la adopción de una perspectiva de transición histórica. Es decir, la conciencia de la Revolución francesa como un acontecimiento valioso para la transformación social, pero que es preciso dejar atrás. Se trata de conservar a la sociedad, de proseguir su marcha incorporando algunas de las modificaciones revolucionarias. De allí surge su vocación conciliadora. No sólo el Donoso joven consideró lo mismo de dicha revolución, sino que las cortes de Cádiz, su equivalente español, le produjeron la misma opinión²⁶.

En segundo lugar, y esta idea es central, Donoso Cortés toma de los doctrinarios la idea de la soberanía de la razón. Nos referimos a la consideración de que la acción del gobierno debe basarse en principios de la razón y no de la voluntad. En una inteligencia, en suma, encarnada en las clases propietarias para que actúen en combinación con la monarquía, principio necesario, a su vez, para la unidad y permanencia del poder social. Al respecto de este último concepto, Garrorena Morales señala que el proyecto político doctrinario se basa en la necesidad de “apoyar el poder político sobre el social (...) O, lo que es lo mismo: ligar los

24 La sugerencia se realiza más allá de las peculiaridades de la obra de Hegel y de su relación con la religión, tópico que aún hoy es materia de debate. La mención sólo resalta la inclinación del comentador por desvincular a Donoso Cortés de la filosofía hegeliana.

25 Una comparación breve entre Guizot y Donoso Cortés se encuentra en Arranz Notario (2015). En su texto sostiene que el español exagera la presencia de Dios en su teoría, a diferencia del doctrinario.

26 “El autor de estas consideraciones (...) puede considerar a la Constitución [de Cádiz] como un monumento de gloria sin que le ofusque su brillo, apreciando sus defectos sin exagerar sus errores. Mi corazón no simpatizará jamás con los que la desprecian; pero mi conciencia no me permite quemar incienso en sus altares” (Donoso Cortés, 1893: 73).

intereses sociales a la defensa y sostenimiento del poder” (1970:107). Como corolario de esto, el interrogante se traslada a la determinación de los sujetos capaces de ejercer el poder político y encauzar los intereses distribuidos en la sociedad.

Vinculado al anterior punto, la noción de ciudadanía capacitaria es la tercera característica señalada por Rosanvallon (2015). Dicha noción afirma la existencia de individuos cuyas aptitudes les permiten ver mejor que otros el interés social con vistas al logro de una sociedad próspera y ordenada. Garrorena Morales (1970) y Díez del Corral (1984) coinciden en afirmar que esta élite política se extraerá de las clases propietarias, puesto que ya han demostrado su virtud superior, reflejada en su riqueza material, símbolo de su austeridad, laboriosidad y talento²⁷.

Con estos tres puntos en mente – transición histórica, soberanía de la razón y ciudadanía capacitaria – resumimos los aspectos principales tomados por Donoso Cortés del doctrinarismo. Iniciemos entonces el recorrido por las diez lecciones donosianas.

2.2. La antropología como base estructural de la teoría política

Observa Carl Schmitt (2009) que todo pensamiento político parte de presupuestos antropológicos. Si una teoría política considera al hombre bueno o malo por naturaleza, las consecuencias para la teoría del estado variarán. En la lección primera de Donoso Cortés (1893), la premisa antropológica es el paso previo a las definiciones restantes sobre la política. Sin embargo, a nuestro modo de ver, en la teoría del español son algo más. Lejos de ser un simple axioma primario de su tratamiento de lo político, veremos aquí cómo dicha posición es la determinante exclusiva de todas las definiciones de su teoría política. Determinará la clasificación entre gobiernos justos e injustos, la soberanía y las propiedades del gobierno representativo, entre otras.

27 La riqueza “es el resultado y el signo de una vida laboriosa y productiva, al mismo tiempo que de una conducta moral austera que encuentra en el trabajo y el ahorro la causa de aquella acumulación. La propiedad es, así, expresión de superior calidad y virtud ciudadanas (...) Los hombres que han sabido crear – crearse – intereses son, pues, los mejores de una sociedad y (...) los que esencialmente deben contar en el proceso de construcción política” (Garrorena Morales, 1970: 107)

El contenido antropológico de la teoría de Donoso Cortés es dualista. Los hombres se componen de inteligencia y libertad. La primera, la inteligencia, es la que le permite a los hombres asociarse, es decir, es la facultad que los habilita para formar sociedades. La inteligencia existe en todos, aunque no en el mismo grado. Allí donde existe, le hace ver al hombre que su semejante es un igual, un par dotado de la misma inteligencia y libertad que él, por lo que deberían regirlos los mismos derechos y obligaciones.

El principio de la inteligencia deriva en la capacidad de reconocer la identidad de facultades entre los hombres, dado que ésta le permite identificar la humanidad de los demás. Sumado a esto, en toda asociación se construye una identidad común, un culto, así como una apropiación común del suelo, que les proporciona una unidad consistente como sociedad. Identidad de facultades y culto común son las dos consecuencias del principio asociativo originado por la inteligencia humana.

Si la inteligencia posibilita la asociación en los hombres, la libertad la impide o la resiste. De acuerdo con Donoso, ella es verdaderamente constitutiva del yo. Sin la libertad el hombre no puede ser lo que es. Hay una diferencia ontológica precisa entre la inteligencia y la libertad. Mientras que la primera es una facultad o atributo del ser, la libertad “es” ese ser humano, puesto que sin su voluntad dejaría propiamente de serlo. Por lo dicho, la libertad es indisociable e indivisible, dado que nadie puede dividir su voluntad. Es intransmisible y constituye, por lo tanto, una unidad.

En consecuencia, la libertad es enemiga de la asociación. Al representar al yo, niega a la sociedad y tiende a la expansión de sí misma, a la extensión de su voluntad. Precisamente por su carácter disruptivo para lo social, la existencia de la libertad/voluntad en el hombre autoriza la existencia del gobierno, cuya misión principal es resistir los embates del yo²⁸. Es teniendo esto en cuenta que debe interpretarse la frase de Donoso Cortés que afirma que “gobernar es resistir” (1893:132). Gobernar implica una posición defensiva: proteger a la sociedad del

28 “La inteligencia del hombre es un principio armónico y social, la libertad del hombre es un principio antisocial y perturbador. Las inteligencias se atraen: las libertades se excluyen. La ley de las primeras es la fusión y la armonía: la ley de las segundas, la divergencia y el combate” (Donoso Cortés, 1893: 131)

individuo sin eliminarlo. El buen gobierno, el gobierno justo, es precisamente aquel que convive con la tensión existente entre la resistencia de las fuerzas individuales en favor de la sociedad, a la vez que permite el máximo despliegue de la libertad humana.

Apuntemos aquí una definición. La justicia no es otra cosa más que la conservación de la voluntad y la sociedad humana, de tal manera que la acción de gobierno no debe ser un impedimento para el despliegue de la personalidad individual al menos hasta donde la sociedad se lo permita para existir. En una sociedad bien gobernada la dualidad antropológica tiene el espacio adecuado para desplegarse²⁹. Justicia es, por lo tanto, la conservación del hombre y de la sociedad en perfecta armonía, la compatibilidad entre la ley de asociación nacida de la inteligencia humana y la ley del individuo nacida de la libertad del yo. En la práctica, la naturaleza del buen gobierno convive con una tensión permanente cuya razón de ser radica en el mero obrar. De modo constante, sofrena al individuo sin deshacerse de él.

Precisamente porque el gobierno implica resistencia es que éste no constituye una entidad determinada, una forma institucional específica. Gobernar es una acción en permanente movimiento por la cual se intenta aplacar (pero no borrar) la resistencia individual. Esto no siempre se ha logrado en la historia, por lo que la acción del gobierno puede clasificarse en tres tipos: o bien hay gobiernos injustos que eliminan al individuo para favorecer a la sociedad, o bien los hay que favorecen al individuo casi hasta la inexistencia de ella. Y por último, los gobiernos justos, como el representativo, que pueden armonizar los dos aspectos. De cierta manera, esta consideración, hija inmediata de la distinción antropológica aclarada al comienzo, habilita la pregunta por la soberanía, esto es, la pregunta acerca de cuáles son los principios compatibles con el ideal de justicia ya comentado.

Para Donoso Cortés, “soberano es el que manda; súbdito el que obedece” (1893: 147). Esta definición, de aparición tardía en el texto, es antecedida por una distinción acerca de los dos tipos fundamentales de soberanía, la de hecho y la de

29 “la justicia exige la conservación de todas las existencias, y, por consiguiente, la conservación simultánea de la sociedad y de la libertad del hombre” (Donoso Cortés, 1893: 133). Debemos retener esta idea, puesto que si hay gobiernos justos los hay también injustos. Más adelante se verá que por el despliegue histórico de estos conceptos sólo el gobierno representativo es justo.

derecho. Por la primera, nuestro autor entiende aquella “que reside en las autoridades constituidas (...) la llamo poder, y existe en todas las sociedades humanas” (Donoso Cortés, 1893: 139). Las de derecho “consisten en la posesión de una autoridad no recibida de nadie, es decir, preexistente, y que, *como Dios*, con una sola palabra crea todos los poderes de hecho, que con otra sola palabra puede también aniquilar” (Donoso Cortés, 1893: 139, cursivas nuestras). De éstas últimas identifica a la soberanía de derecho divino y a la soberanía popular. Enseguida se comprende que aun sin mencionarlos, se refiere en el primer caso a los carlistas y en el segundo caso a los progresistas, ambos responsables de los conflictos políticos de España. De la definición es interesante subrayar la calificación teológica de las soberanías de derecho, también llamadas “omnipotentes”. Adelantemos que estos principios de justificación del poder se arrogan una atribución que le pertenece a Dios, único al cual puede imputarse lo absoluto.

Las lecciones de la III a la V discurrirán sobre las soberanías de derecho y realizarán una crítica de las mismas. Ambas absorben una porción de la estructura antropológica del hombre, por lo que su resultado son los gobiernos injustos. La teoría de la soberanía popular se define como aquella que cree legítimo el poder político otorgado a la voluntad de todos los hombres por igual. Es, por lo tanto, democrática. Realizando una crítica a Rousseau, Donoso Cortés descalifica a esta teoría por no armonizar las existencias de la sociedad y del individuo, pues le otorga un peso inadecuado a éste último. Ello ocurre precisamente porque la igualación de la voluntad impide la distinción de las profesiones del mando y la obediencia. La asamblea democrática es irrealizable dado que, si efectivamente se respetara, incluiría, por ejemplo, a los niños y a los dementes³⁰. Por su parte, los gobiernos despóticos son aquellos en los que la ley de asociación anula a los individuos, exigiendo la eliminación de su libertad. Donoso Cortés lo ilustra con los casos de Louis de Bonald, el contrarrevolucionario francés, y Platón, el filósofo ateniense. En ambos autores, existe una cancelación de la esfera privada, tanto en el primero al fijar las funciones del pueblo en una sociedad jerárquica estructurada, como en el

30 Se equivoca aquí Donoso Cortés. La voluntad general no es una sumatoria de voluntades individuales. En esto, Rousseau es claro: “hay bastante diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta sólo tiene en cuenta el interés común; la otra mira al interés privado y no es sino una suma de voluntades particulares” (2003:60)

segundo, al limitar la libertad del hombre a través de la comunidad de bienes o la educación del régimen político³¹.

En la lección V, Donoso Cortés iguala los dos principios calificándolos de incorrectos e injustos para el orden social. La soberanía no puede ser de suyo reclamada absolutamente, porque ella le pertenece a Dios, único ser a la altura de las atribuciones absolutas. La soberanía de derecho en sus variantes absolutista y democrática no son más que las dos caras de la misma moneda, pues ambos gobiernos niegan la existencia de derechos imprescriptibles. Ignoran el presente y desean imponer criterios abstractos de justicia. Por eso son idénticos, porque reclaman la misma omnipotencia, aunque a distintos sujetos políticos.

La clasificación dual de la soberanía de derecho tiene su despliegue en la historia. Todos los sucesos históricos pueden considerarse como una lucha de acción y reacción entre los gobiernos despóticos y los democráticos, o dicho de otro modo, como un conflicto permanente entre la asociación y la pretensión de libertad. Con la aparición del gobierno representativo se ha realizado finalmente la síntesis entre ambos. De este nos ocuparemos en el próximo punto, de importancia central para caracterizar a la soberanía de la inteligencia.

2.3. Los principios del gobierno limitado

Según Donoso Cortés (1893) la soberanía de derecho u omnipotente es espontánea e infalible. Esto quiere decir que la acción soberana es un acto de mando independiente de cualquier mandato externo y que, a su vez, no puede ser enjuiciada por nadie. Ahora bien, Dios es el único ser que posee ambas características. En consecuencia, solo él es el portador exclusivo de la omnipotencia absoluta y de ahí las críticas relevadas en el apartado anterior contra el despotismo y la democracia. Toda soberanía humana es, por lo tanto, limitada.

31 Es llamativo que Donoso Cortés no escogiera como centro de sus reflexiones a Thomas Hobbes, dado que era consciente de su importancia: “La soberanía de derecho divino reconoce algunos límites, porque Dios ha de juzgar a los reyes; pero la soberanía de Hobbes se niega á toda limitación; porque para él Dios no existe, y el pueblo, desde el momento que resigna sus derechos, se hace esclavo” (1893:144). Sin embargo, si Donoso es un polemista cuyas críticas se dirigen al partido carlista y progresista, alzar a Hobbes como paradigma de este análisis esquivaba su objetivo concreto.

Por otro lado, hemos destacado que la inteligencia de los hombres es una facultad asociativa que les permite agruparse e identificarse mutuamente como dotados de derechos y deberes. Dado que la inteligencia habilita la existencia de la sociedad y su conservación y dado que ella conoce en consecuencia cómo debe constituirse y mantenerse viva, necesariamente es la que debe mandar. Al contrario, la libertad es lo propio del súbdito, pues la posibilidad de la obediencia comienza allí donde puede efectivamente desobedecer. Ser súbdito implica la decisión de aceptar voluntariamente el mandato de otros. Dicho esto, si la libertad define al súbdito y la inteligencia el conocimiento sobre lo social, entonces los inteligentes deben gobernar, puesto que se hacen cargo de la acción social destinada a su conservación. No obstante, deben hacerlo de modo limitado, porque la inteligencia absoluta, el conocimiento absoluto sobre la existencia social, es privativo de Dios. En este punto se impone una pregunta: ¿Qué es exactamente la inteligencia? ¿Por qué, si es una facultad perteneciente a todos no resulta de ello un gobierno democrático?

Para Donoso Cortés la inteligencia es, en un sentido amplio, la “facultad de conocer” (1893:212). En los hombres dicha capacidad es limitada en comparación con Dios, por lo que el poder que pueden ejercer amparados en la inteligencia es siempre acotado. Posteriormente aclara que es una facultad “activa” y cambiante de acuerdo a los procesos de la vida social. Las sociedades, en su devenir histórico, se extienden ajustadas a un etapismo que recuerda a la biología (nacer, crecer, morir). La inteligencia “social” aplicada en cada etapa es diferente, pues no es lo mismo el conocimiento necesario para una sociedad naciente que para una decadente porque los problemas de conservación que plantea son indudablemente otros. Pero el punto aquí es que no todos los hombres son igualmente inteligentes, ni se hallan capacitados del mismo modo “para conocer todo lo que un pueblo necesita para cumplir su misión, para llenar su destino” (Donoso Cortés, 1893: 231). Gobernar legítimamente a través del principio de soberanía limitada supone el conocimiento de las necesidades de conservación de una sociedad en su momento de desarrollo. Los más inteligentes, los que ostentan el derecho de determinar los destinos de la sociedad son aquellos que pueden garantizar de manera efectiva y presente la

estabilidad de la sociedad. Es decir, que hacen uso del poder de mando en función de una garantía del orden³².

La soberanía humana participa de los derechos de soberanía de un modo acorde con sus posibilidades de poder. La base de su inteligencia común es la que le permite la asociación, pero Donoso Cortés admite que los hombres poseen diferentes grados de inteligencia³³. A nuestro modo de ver, esto nos obliga a distinguir dos aspectos de ella implícitos en Donoso Cortés. Por un lado, la inteligencia como facultad asociativa en términos de un reconocimiento común atribuible a todos los seres humanos y, por otro lado, la inteligencia social, entendida como una capacidad específica que solo poseen algunos miembros de la sociedad (en grado suficiente) para reconocer cuáles son las condiciones necesarias para la existencia y conservación de la sociedad.

Aquí se reconocen las dos características observadas por Rosanvallon (2015) para el liberalismo doctrinario: la soberanía de la razón, por la cual la inteligencia humana debe gobernar de modo limitado porque solo ella puede conocer las necesidades de una asociación social, aunque no las conozca absolutamente y, además, la ciudadanía capacitaría, que nos dice que solo algunos miembros del cuerpo social están habilitados para ejercer el poder.

En este punto comienza a abrirse nuestro problema. Varios aspectos del tratamiento donosiano son oscuros. Las conferencias posteriores derrumban el esquema trazado hasta este momento y sorprenden por sus contradicciones. La confusión nos exigirá estabilizar parcialmente algunos conceptos. Hagamos el recorrido final por la presencia de la inteligencia en esta obra del joven Donoso.

En las conferencias VII y VIII, el extremeño analiza el despliegue de la inteligencia en la historia. En la VII, destaca dos etapas que atraviesa toda sociedad,

32 “Si la razón absoluta es la única que tiene un derecho omnímodo al dominio del mundo, la inteligencia del hombre, que es un reflejo pálido de la razón absoluta, deberá ser un reflejo pálido de su poder omnipotente, y ese reflejo pálido es la soberanía social. Si el grado de poder debe ser proporcionado al grado de inteligencia, todos los individuos de la sociedad son hombres, y como hombres inteligentes; pero no todos deberán gozar de derechos iguales, porque no todos están dotados de un grado igual de inteligencia” (Donoso Cortés, 1893: 207)

33 “los más inteligentes tienen derecho á mandar: los menos inteligentes tienen obligación de obedecer. Pero lo más inteligentes no tienen derecho al mando absoluto, porque, por más inteligentes que sean, no están dotados de una inteligencia absoluta. Los menos inteligentes no están obligados a la obediencia pasiva; porque, por poco inteligentes que sean, no están absolutamente despojados de inteligencia y de razón; solo así, señores, puede coexistir en el mundo un poder fuerte y una sociedad emancipada y libre” (Donoso Cortés, 1893: 207)

la infante y la reflexiva. En cada una de ellas los privilegiados por la inteligencia social se ubican en actores políticos distintos. En las infantes, el guerrero y el poeta; en las reflexivas, el sacerdote y el legislador. Para Grecia, agrega una tercera etapa, la de los filósofos, aun cuando estos nunca la gobernaron. Remarcamos, dado que Donoso no lo había aclarado, que la inteligencia es un principio encarnado también en las sociedades injustas, lo que nos da la pauta de que ella es la fuerza ordenadora de toda sociedad y no solamente del gobierno representativo³⁴.

Sin embargo, en la lección VIII y contraviniendo completamente la ley de acción y reacción entre los gobiernos despóticos y los democráticos de la lección V, Donoso elabora una nueva filosofía de la historia que contempla el devenir de la inteligencia en los pueblos de Europa como una especie de evolución racionalista, típica de las tesis del progreso histórico de la Ilustración. Por su recorrido destaca, inexplicablemente, la creación de la escuela de Carlomagno, la fundación de universidades durante el Medioevo y, en el renacimiento, a los poetas Dante y Petrarca, todos eventos importantes en la “marcha” de la razón. Cualquier lector podría suponer que, en rigor, la inteligencia no es más que el saber y que en realidad el gobierno de los ciudadanos capacitarios es aquel correspondiente al de los más instruidos.

Es posible plantearle a Donoso Cortés si existe una distinción entre la inteligencia como una mera facultad de conocimiento, propia de los que “saben” o si, en cambio, la inteligencia social es una capacidad de conservación de lo social y por lo tanto relativa a un saber sociológico-político cercano a la virtud clásica de la prudencia e imputable también a un individuo que “ignora”, es filosóficamente poco elaborado o no transitó por universidad medieval alguna. La pregunta entonces es por la especificidad de esta inteligencia social y su vinculación respecto de la razón en sentido laxo.

Si hiciéramos caso a la lección VIII, el gobierno de las clases políticamente capaces no es otra cosa más que el gobierno de los sabios. Con fuertes críticas, Garrorena Morales (1974) se sorprende de la flagrante contradicción de Donoso

34 Es más, a las nacientes, mientras se están constituyendo, puede serles útil un gobierno despótico en manos de un hombre fuerte o de una asamblea que provea la unidad de poder que esa sociedad requiere: “La omnipotencia social es, pues, la ley de todos los pueblos infantes, porque la omnipotencia social es la única garantía de su frágil existencia” (Donoso Cortés, 1893: 191).

Cortés, que revela las profundas confusiones que esta serie de lecciones contiene y que dificultan su abordaje³⁵.

Las incongruencias parten del sentido difuso que el extremeño utiliza al hablar de la inteligencia. Para ordenar, podríamos arriesgar la hipótesis de que existe en esta obra, por un lado, la consideración de la inteligencia como una facultad antropológica común que permite la asociación entre los hombres (inteligencia antropológica), otra en la cual se describe el desenvolvimiento de la razón como una evolución hacia el saber (inteligencia filosófica) y, finalmente, una inteligencia social como conocimiento adecuado sobre la conservación de una sociedad (inteligencia política o social). Asimismo, las tres tendrían su unidad en la perfección de Dios (inteligencia divina). Es oscura la relación entre ellas. Por eso la necesidad de recurrir a otros textos, para aventurar respuestas tentativas. Por el momento, dejemos suspendido este problema, para retomarlo más hacia el final y una vez culminados los análisis sobre esta obra.

En el próximo apartado, nos interesa otro tema importante de las *Lecciones...*, dónde Donoso Cortés también incurre en algunas inconsistencias. Son los tópicos referidos a la excepción, la dictadura y el poder constituyente, cruciales para dar respuesta sobre nuestro interrogante pendiente relativo al sentido de la noción de inteligencia y sobre el futuro de su obra, pues una de las ideas fundamentales de este ensayo es que el concepto de dictadura del joven Donoso Cortés difiere sustancialmente del de sus últimas obras.

2.4. La dictadura en el joven Donoso Cortés

Encontramos pocos pasajes en los cuáles Donoso Cortés se dedica al problema de la situación excepcional. De sus palabras surgirá que la dictadura es apropiada para dos momentos extremos de la realidad social. En apartados anteriores, detallamos las críticas donosianas al concepto de soberanía de derecho remarcando el carácter impropio del poder omnipotente en manos humanas. La posición de Donoso Cortés es clara al respecto, aunque podría achacársele su débil teorización del otro tipo de

35 Este mismo comentador resuelve que el origen de la confusión se halla en la apelación a dos autores distintos en cada lección. En la V, Donoso Cortés se inspiraría en Vico, mientras que en la VIII nuestro autor seguiría la filosofía de la historia de Guizot.

soberanía, la “de hecho”, asimilada sin mayores explicaciones a la noción de poder constituido.

Sin embargo, en uno de los pasajes dedicados a la excepción política y al contrario de la precedente restitución, Donoso Cortés atribuye un poder absoluto a los hombres, en virtud de la radicalidad de las circunstancias. Es el preciso momento en el cual el recurso a la dictadura se confunde con la omnipotencia:

Cuando suena para los pueblos la hora fatal de las revoluciones sociales y políticas; cuando los que obedecen se insurreccionan contra los que mandan (...) cuando el poder constituido y limitado desaparece de la sociedad (...) cuando el soberano y el súbdito se confunden en un naufragio común (...) ¿no será necesaria la omnipotencia para que se salve a la sociedad entera conmovida en sus cimientos? (1893: 208)

En los momentos excepcionales, en aquellas circunstancias de crisis, es ineludible asumir provisoriamente un poder de emergencia similar al de la omnipotencia divina. Este recurso extremo está lejos de pertenecer a los individuos que conforman las clases inteligentes. Por su misma condición de emergencia ella residirá, inevitablemente:

En el hombre fuerte, señores, en el hombre fuerte e *inteligente* que las constituciones no adivinan (...) en el hombre fuerte e inteligente, que aparece como una *divinidad* (...) Así se forma, así nace, así aparece el *poder constituyente*; él no pertenece al dominio de las leyes escritas, no pertenece al dominio de las teorías filosóficas; es una protesta contra aquellas leyes y contra estas teorías. Así, señores, el *poder constituyente* es una excepción terrible a que está condenado el género humano (Donoso Cortés, 1893: 209, cursivas nuestras)³⁶

36 Donoso Cortés aclara que el poder excepcional solo tiene como condición su unidad. Cuando habla del “hombre fuerte” en realidad se refiere al poder fuerte-concentrado. Un pueblo o un individuo pueden encarnar la omnipotencia para hacer frente a la excepción. En este punto, Garrorena Morales (1974) no realiza de modo suficiente la aclaración y recalca excesivamente la solución de la excepción sobre la gran capacidad del dictador, su gran “genio” para recomponer la situación normal, sobrestimando el supuesto carácter romántico del sujeto dictatorial presente en esta cita.

Varios interrogantes pueden apuntarse. En primer lugar, Donoso Cortés es consciente de la contradictoria apropiación humana de un atributo privativo de Dios. Los momentos de anormalidad social son los únicos que justifican la soberanía de derecho en manos de los hombres, lo que va en detrimento de lo informado anteriormente acerca de dicha soberanía. En segundo lugar, llama la atención la adjetivación de inteligente al hombre dictador, puesto que la detentación de la fuerza no podría ser un recurso de la inteligencia habida cuenta de que la situación dictatorial pone en el centro la voluntad individual del dictador. Un gobierno inteligente y justo tendría a mal utilizar este recurso. Por último, Donoso Cortés no se preocupa por distinguir en este punto entre un poder constituyente en sentido amplio y una dictadura meramente ordenadora. Pero vayamos por partes.

Con respecto al primer punto, este es el gran problema que le plantea a Donoso Cortés el momento excepcional: su relación con el carácter limitado de la soberanía humana. Posteriormente a las palabras que citamos, se ve obligado a la siguiente aclaración: “Cuando él haya pasado [la dictadura o el poder constituyente], el dominio de la sociedad *volverá a pertenecer a los más inteligentes*, y la omnipotencia, ese derecho de Dios (...) solo existirá en el cielo. El rey que la pida para sí y el pueblo que la proclame, son un rey ateo y un pueblo impío” (1893: 209-210, cursivas nuestras). Nuestro autor se ve aprisionado por la contundencia de sus sentencias teóricas al punto de equiparar un derecho divino a uno humano, antes separados con claridad. De lo dicho se ve que el poder limitado vale solo para momentos normales. En los otros casos, la omnipotencia aparece justificada por la extrema urgencia.

Solucionado lo primero, ahora el problema se sitúa sobre la relación entre el hombre fuerte³⁷ y la inteligencia. Si el poder regresa a las clases inteligentes una vez recompuesto el orden, ¿eso quiere decir que la fuerza del dictador no pertenece a la inteligencia? ¿Y no derivaba justamente de esta facultad la posibilidad del orden político? Donoso Cortés, quien en nuestra primera cita venía de calificar al dictador

37 En ocasiones Donoso lo llama “providencial” porque ejerce una función divina, la omnipotencia absoluta.

de “inteligente”, se da cuenta de la contradicción y en una larga nota al pie se propone aclararlo. Veamos sus palabras:

El poder constituyente, colocado en una sola mano en medio de una crisis social, no es una excepción, es una confirmación del principio de la soberanía de la inteligencia. Si el que se halla revestido de ese poder domina a la sociedad a su antojo, y si la sociedad reconoce su dominación, consiste en que toda la inteligencia de la sociedad se ha refugiado en su seno; por eso no digo que, cuando él haya pasado, el dominio de la sociedad volverá a pertenecer a la inteligencia; esto sería falso, porque nunca había dejado de pertenecerle; pero digo que volverá a pertenecer a los más inteligentes porque dejará de pertenecer a un solo hombre inteligente; es decir, que la sociedad volverá a entrar en su estado normal (Donoso Cortés, 1893: 209)

La cita es extensa pero fundamental para nuestros propósitos debido a que toda la construcción teórica donosiana se pone a prueba en la cuestión de la dictadura. Nuestro autor pareciera ser consciente de los problemas que de sorpresa le aparecen. La extensa cita al pie que acabamos de anotar lo demuestra. En ella, encontramos otro argumento de peso para ilustrar el concepto de inteligencia social. El dictador-constituyente debe incluirse en la legitimidad asociada a esta facultad porque en momentos de extrema necesidad lo más inteligente resulta precisamente la fuerza conservadora de la sociedad, principal fin de la acción del gobierno³⁸. Si las circunstancias sociales implican el recurso de la fuerza para la conservación y si la inteligencia social es precisamente el entendimiento acerca de esa necesidad, entonces el dictador puede ser incluido legítimamente allí.

Los dos aspectos sin embargo no son resueltos con vehemencia. Tan sólo los aclara ampliando la definición de los conceptos o pervirtiéndolos explícitamente. Es

38 Recordemos nuestra definición del gobierno como aquel cuya misión es sostener las existencias sociales e individuales. Luego aclaramos, en función de los desarrollos posteriores, que las sociedades injustas también poseen inteligencia, pues también deben conservarse. Su misión se mantiene vigente aunque su régimen político y su despliegue histórico imposibilite la justicia. Un gobierno puede ser injusto e inteligente porque la condición de todo gobierno inteligente es la conservación de su sociedad. Caso contrario lo social no existiría y con ella el gobierno, puesto que este es un obrar, una acción social y no una entidad institucional independiente de ella.

una de las construcciones teóricas más confusas de Donoso Cortés en esta obra. Sigue la nota al pie:

Cuando más adelante acuso de impiedad y de ateísmo al pueblo o al rey que proclama ese poder [la soberanía de derecho u omnipotencia social], hablo del pueblo o del rey que le proclama como un derecho que les pertenece aún en el estado normal de la sociedad; porque en su estado de cataclismo y de tormenta, el poder constituyente, o la dictadura del pueblo, del hombre o del rey que la salve del naufragio, es un poder constituyente legítimo, es una dictadura necesaria: solo la victoria confiere en esos casos el derecho y legitima el poder (1893:209)

La inteligencia se vuelve también ella misma excepcional en los momentos de crisis. Se concentra en un poder fuerte porque así lo indica la necesidad social. Lo que se modifica es el sujeto y los alcances de su poder, pero no el principio que lo guía. En las situaciones normales el gobierno justo es limitado y dirigido por las clases medias capaces; en las crisis, el poder es omnipotente y concentrado en un dictador cualquiera, en el mismo rey o incluso en el pueblo.

Con todo, los extensos párrafos copiados son sólo las aclaraciones de Donoso Cortés. En el cuerpo del texto, nuestro autor desecha el desafío de realizar un tratamiento pormenorizado del poder constituyente. “Pasémosle y no le formulemos” (1893:209) dice Donoso Cortés en su lección, lo que muestra de modo suficiente que su preocupación teórica se halla en otro lado. Será el segundo pasaje dedicado a este tema el que nos presente el tópico de mayor interés para su obra, el de una dictadura ordenadora, ya diferenciada entonces del poder constituyente. Esto permite recoger el tercer punto de nuestras inquietudes del comienzo del apartado, referido a la distinción entre dictadura y poder constituyente, hasta aquí oscura.

En la última lección, Donoso Cortés se ocupa de clasificar los conflictos a los que se ve expuesta una sociedad y describe las probables soluciones. Parte de la premisa de que los desordenes tienen su base en una disputa entre el mundo público y privado, más específicamente representados por la ley y las costumbres. La desarmonía entre uno u otro equivale a la tensión irresoluble entre el gobierno y la sociedad, entre el ciudadano y el hombre o entre la acción pública y las acciones

individuales. Con esto en mente, identifica tres casos. El primero ocurre cuando las leyes y las costumbres se encuentran pervertidas. La sociedad se halla gravemente perdida y no existe remedio para encauzar su crisis. Sobreviene entonces la conquista territorial de otra potencia, que monta un control activo sobre las ruinas de la sociedad pasada.

Cuando las leyes (y no las costumbres) se encuentran corrompidas se produce una revolución por parte de la sociedad, como sucedió en Francia o en Cádiz. Si dicho acontecimiento logra posteriormente instituir un poder inteligente, la reforma política habrá sido fructífera y necesaria. ¿Donoso Cortés se refiere acaso al poder constituyente? No realiza la aclaración nuestro autor, aunque es probable, dado que sumando los otros dos casos (la conquista y la dictadura) se completa con exhaustividad el panorama de los conflictos sociedad/gobierno.

Siguiendo esta línea, la creación o refundación de un gobierno inteligente ¿no es precisamente la misión de la omnipotencia social? En rigor, no es la sociedad como tal la que reforma, pues de hecho es la que se encuentra en peligro de disolución. No obstante, es de las fuerzas sociales de donde emana la suficiente potencia para reconstituir un gobierno que, recordemos, era definido como acción social, por lo que sin éste ella pierde su unidad. Del mismo modo, Donoso Cortés menciona que en el poder constituyente cualquiera de los sujetos posibles en los que se encarna la omnipotencia (pueblo³⁹, rey, hombre fuerte) reasumía la soberanía de derecho para instituir mediante una reforma política la inteligencia del poder normalizado⁴⁰ o, con otras palabras, la soberanía “de hecho”.

Por último, la dictadura se hace necesaria cuando las costumbres de la sociedad (y no las leyes) se hallan en peligro. Por “costumbres” no es evidente lo que quiere designar Donoso, pero podríamos afirmar que en sentido amplio denuncia a

39 En Donoso Cortés, pueblo y sociedad deben distinguirse. El pueblo es “una yuxtaposición material de los individuos en el espacio” (1893:314); mientras que la sociedad es una “reunión de todos los hombres como seres inteligentes y libres” (1893: 314), aunque esto último, la libertad, no pareciera ser un requisito excluyente, pues de otro modo aquellas despóticas criticadas al comienzo no lo serían, lo que es absurdo. Más convincente es la definición dada en otra parte del texto: “La sociedad es una reunión de individuos unidos por medio de relaciones recíprocas y ordenadas” (Donoso Cortés, 1893: 127)

40 “Cuando la sociedad formula esta terrible sentencia, el poder decrepito sucumbe; y si un poder inteligente le sucede, y ese poder inteligente (...) procede sin treguas y sin descanso a su reorganización (...) entonces, señores, ese poder inteligente y fuerte es un poder legítimo; la reforma política en donde tiene su origen, es al mismo tiempo legítima, benéfica y necesaria” (Donoso Cortés, 1893: 273)

las alteraciones sociales, a la subversión general hacia el régimen político. Las malas costumbres son las ideas de los revolucionarios contagiándose al resto de la sociedad, pues desconfiguran las que otrora permitían el orden. Como resultado de ello se reclama una dictadura para restituir la paz social⁴¹. Ahora bien, debemos entender a esta dictadura en términos de una concentración de poder esporádica para recuperar la convivencia social pacífica. Por lo tanto, su sentido es diferente al de la excepcionalidad del poder constituyente. Consideramos que este último significado es el principal en las intervenciones coyunturales del joven Donoso Cortés, quien nunca se vio en ocasión de reclamar un poder constituyente para la España de entonces, sea por fidelidad a la dinastía gobernante o simplemente por no juzgarla prudente. Quienes ven aquí continuidad con el maduro Donoso Cortés pierden de vista que la idea de dictadura de sus años finales difiere de una mera dictadura reordenadora e incluso, aunque aquí más cerca, de un poder constituyente tal y como lo hemos recogido. En el tercer capítulo analizaremos y criticaremos estas posiciones.

Hemos distinguido dos conceptos de dictadura en el español aplicables según haya que reformar el gobierno o la sociedad. El primero es el poder constituyente. Frente a situaciones excepcionales, un poder preexistente a la norma se hace cargo de refundar el gobierno mediante atribuciones absolutas que en condiciones normales son potestad divina. Vimos, además, que no excede a la inteligencia sino que forma parte de ella. Notamos asimismo contradicciones conscientes pero tímidamente abordadas por el autor, quien finalmente opta por desestimar una formulación detallada. El segundo concepto de dictadura hace hincapié en la concentración de las atribuciones gubernamentales en una sola mano con el objetivo de frenar los desbordes sociales. Es esta la dictadura pensada por Donoso Cortés cuando en otras intervenciones elogia la utilización de este recurso contra las frecuentes insurrecciones tradicionalistas tanto como progresistas.

41 “Cuando las costumbres son la causa del desarrollo de las revoluciones, solo puede terminarlás el Gobierno por medio de la dictadura; porque solo siendo dictador puede meter en su cauce el torrente de las costumbres desbordadas, puede imprimir una nueva dirección a las ideas; y asentando el estandarte de las leyes hasta en el hogar de la familiar, puede extirpar el cáncer que a la sociedad devora” (Donoso Cortés, 1893:272)

3. Otras intervenciones de Donoso Cortés relativas a la autoridad inteligente, la dictadura y el poder constituyente (1834-1842)

De nuestra travesía por las lecciones identificamos dos núcleos en los que la imprecisión de Donoso Cortés es especialmente notoria. En relación con el concepto de inteligencia, expresamos la oscuridad de dicha noción al momento de tratar la vinculación entre la inteligencia social y la razón humana. En cuanto al problema de la dictadura se trata de precisar la distinción donosiana entre poder constituyente y dictadura, para identificar cuál de los dos predomina en su obra juvenil. Involucrarnos en estos tópicos aclarará el panorama de los siguientes capítulos.

En la presente sección, visitaremos otros trabajos de Donoso Cortés y observaremos cómo utilizó los conceptos de inteligencia y dictadura, a qué tipo de situaciones los aplicó y a qué tipo de estructura teórico-política quería referir. Hacia el final, haremos un balance que permita definir brevemente la noción de autoridad en el joven Donoso Cortés. Para lograrlo, presentaremos este apartado a la inversa del anterior. Comenzaremos por la noción de dictadura porque de ella surgirán aportes complementarios con nuestro punto final, relativo a la inteligencia en la obra donosiana.

3.1. La dictadura y el poder constituyente

Una breve lectura por los textos del período confirma la distinción realizada por nosotros en las *Lecciones...* y avalan, en consecuencia, la separación entre un poder constituyente y una dictadura reordenadora, aún cuando a menudo Donoso Cortés utiliza los dos términos de modo impreciso. En efecto, en *Consideraciones sobre la diplomacia* de 1834, en el cual nuestro autor critica la injerencia externa de la Santa Alianza sobre España, observa que la diplomacia internacional actúa virtualmente como un poder constituyente, dado que determina las formas de gobierno de los estados. Así sucedió en la invasión de los “cien mil hijos de San Luis” que derrumbó a la monarquía constitucional transformándola en una absoluta.

El poder constituyente es descripto allí como un “Poder arbitrario, colosal, que la Providencia ha concedido solo a la justicia (...) y que las circunstancias depositan como un hecho en el más fuerte cuando las sociedades, próximas a perecer,

no pueden salvar su existencia (...) Mas el poder constituyente elevado a derecho, reducido a sistema y ejercido por individuos que ni le habían recibido de la justicia ni de la sociedad, es un hecho monstruoso” (1893: 77). Hay coherencia con las *Lecciones...*, en virtud de que aquí también se excluye la omnipotencia absoluta como justificación del poder instituido. La apropiación de este poder tiránico debería surgir de la necesidad extrema, y recién ahí se volvería justa su aplicación. La revolución social es una autodefensa frente a la ineficacia del gobierno.

En la *Ley electoral considerada en su base y su relación con el espíritu de nuestras instituciones*, de 1835, texto de coyuntura a partir del cual Donoso Cortés discute el nuevo modelo institucional propuesto por los progresistas, nuestro autor menciona al pasar el protagonismo del pueblo en un estado de excepción: “todos los seres se suprimen porque un solo ser aparece radiante y coronado. Ese ser es el pueblo, a quien dio vida aquella idea, y a quien hizo nacer soberano porque le hizo nacer inteligente. Ese pueblo soberano inteligente hace una revolución” (1893: 296). El problema es la duración de ese poder, su transformación en una institución permanente, es decir, el poder constituyente puede fundar el gobierno pero no ejercer el poder. En el caso específico del pueblo, cuando aquél quiere darse unidad, inmediatamente deja de serlo para convertirse en sociedad y por lo tanto: “deja de existir en el momento que la realiza [su unidad], solo es soberano una hora, porque solo una hora existe; y solo es soberano porque es instrumento de la inteligencia” (1893: 296).

No obstante, como hemos visto en las *Lecciones...* el pueblo es solo un ejemplo entre otros derivado de la situación excepcional. El caso paradigmático de la intervención popular constituyente son los acontecimientos de Cádiz relatados al comienzo de este capítulo, pero su importancia fugaz es extrapolable a cualquier sujeto político. Nada excluye la aparición de otros protagonistas, si es que están dotados como tales de la inteligencia suficiente para reordenar la sociedad.

Donoso Cortés es un autor desprolijo en el uso de los términos, lo que da lugar a muchas confusiones. En una carta de 1842 rescatada por Suárez, Donoso Cortés justificará una intervención dictatorial del general progresista Espartero, mal que le pese a nuestro autor en su condición de moderado, por ser el único capaz de ordenar el país y facilitar la asunción real de Isabel II. Lo describe como “hombre de la providencia (...) El vuelve a construir la unidad española quebrantada por la

revolución. El, sin embargo, no podrá conservarse porque cargará con los odios de España (...) Cuando haya concluido con todo, Dios quebrará su instrumento y aparecerá radiante Isabel II” (1986: 306). La denominación de “hombre providencial” hacia Espartero recuerda al poder constituyente. Pero el general tuvo como misión contener la revolución, reordenar la situación social con el objetivo de permitir el funcionamiento de la monarquía. Aunque el extracto es de una correspondencia privada, previene de la flexibilidad terminológica de nuestro autor.

Respecto a la dictadura considerada como concentración de poder para restituir el orden, dos momentos de la obra donosiana son característicos para complementar lo trabajado hasta aquí. Uno de ellos reside en el primer discurso parlamentario de Donoso Cortés, pronunciado en la misma época de las *Lecciones...*, en agosto de 1837. En la sesión del día, los progresistas habían reclamado la suspensión de las elecciones en Málaga debido a que la región se encontraba en estado de emergencia por el conflicto carlista. Donoso Cortés responde que, en su opinión, el derecho de sufragio tiene como premisa el orden social y político y, por lo tanto, la dictadura militar reinante en dicha región “es la única que puede servir de escudo a la libertad y a la ley. Por tanto, se ve, señores, que los que dicen que el estado de guerra es incompatible con la libertad, si no dicen un absurdo no dicen nada, porque si el estado de guerra es necesario no solamente no es incompatible con la libertad, sino que es el único que puede ampararla y defenderla” (Citado en Suárez, 1989: 20). La restricción de algunas libertades generales por el conflicto militar es la única garantía del orden para cumplir con derechos políticos elementales que sin estabilidad social son imposibles de ejercer.

Refuerza este punto un importante texto de 1837 denominado *Proyecto de ley sobre estados excepcionales presentado a las cortes por el ministerio de diciembre*. En él, Donoso Cortés discurre sobre una presentación parlamentaria cuyo objetivo es otorgar un marco normativo a las situaciones de emergencia. En otras palabras, la ley busca regular la atribución discrecional de poder territorial a los comandantes militares anti-carlistas durante la guerra. Ella necesita, dice Donoso Cortés, ser “fija y vaga a un mismo tiempo” (1893: 533), es decir, habilitar el poder especial sin otorgar una innecesaria arbitrariedad. Nuevamente aparece el argumento de la necesidad y de la conservación social. Un poder más allá del “necesario” deviene tiranía, pero enmarcado en sus límites es lo que la inteligencia reclama para el

mantenimiento de lo social. Todo lo contrario del poder constituyente, rebelde frente a los límites legales.

Para recapitular, tanto el poder constituyente (también llamado revolución social y/o reforma política) como la dictadura (o corrección de las costumbres) tienen su justificación en la prioridad de la conservación de lo social, en un caso para su transformación, en el otro para recomponer un orden tambaleante. No abunda en la literatura la indagación sobre esta distinción. La mayor parte de los autores, tendremos ocasión de verlo, se limita a relevar la presencia de la problemática sobre el gobierno excepcional y traza una inmediata continuidad con el último Donoso Cortés. La sola mención al concepto no garantiza la equivalencia en su definición, sobre todo en un autor como el que nos ocupa, fracturado por su “conversión”.

La dictadura es entonces el remedio político adecuado para los desórdenes sociales (las costumbres), mientras que el poder constituyente atiende a los problemas políticos que exigen una revolución social y cuyo sujeto surge fácticamente. La primera ordena a la sociedad y la segunda (re)crea el sistema constitucional y el gobierno. Por lo tanto, en el joven Donoso Cortés la dictadura y el poder constituyente forman parte de la inteligencia social, pues son necesarias durante los períodos de mayor peligro para la sociedad. Veamos enseguida cómo repercuten estos adelantos en nuestros interrogantes sobre la inteligencia.

3.2. La autoridad de la inteligencia

Desde un punto de vista antropológico, la inteligencia humana tiene un carácter socializante, invita a la unidad y al reconocimiento común entre los hombres. En cambio, la libertad, la otra gran característica de la naturaleza humana, obliga a la concentración de la acción social en manos del gobierno. Con ella, nace la inteligencia social, una facultad, de acuerdo con Garrorena Morales “naturalmente habilitante para la detentación del poder” (1974: 295). Dicho poder es limitado en la misma medida de los seres que la exigen, al contrario de Dios, quien posee la inteligencia absoluta o divina, siendo el único ser que puede reclamar para sí el poder absoluto. Por tal motivo, la razón o inteligencia social vendría a ser una facultad incompleta, un “reflejo pálido”, como la llama Donoso Cortés, de la inteligencia divina.

La acción de gobierno la ejercen los más capaces y lo demuestran cuando logran cumplir con el propósito de la conservación de las existencias sociales. Las dictaduras y el uso de la violencia se validarán en nombre de dicha conservación y solo en esos casos serán inteligentes. En palabras de Donoso Cortés, extraídas de la *Ley electoral...*: “la misión del poder es constituir las sociedades, y conservarlas después de constituidas; y si solo uno existe que pueda llenar esta misión, ese solo será legítimo, porque ese solo es posible y necesario”, por eso, en suma, “solo la inteligencia puede constituir y saber conservar” (1893: 283).

El inteligente es aquél cuya capacidad mantiene con vida a la sociedad. No se define por sus recursos económicos, por su número o por una forma política determinada. A fin de cuentas, la defensa donosiana del gobierno representativo se apoya únicamente en la creencia de que dicho régimen se adecúa a las circunstancias normales de su tiempo. Circunstancias que pueden variar sin que la inteligencia deje de ser el principio rector de lo social.

Ahora bien, ¿Quiénes son específicamente los inteligentes? Nada había dicho sobre esto Donoso Cortés en las *Lecciones*. Se expresa sobre el asunto en el texto *Principios constitucionales aplicados al proyecto de ley de 1837*: “[son] las clases propietarias, comerciales e industriales [que] se iniciaron en los misterios de la inteligencia, que les reveló el arte de gobernar, y les confió el ejercicio de la soberanía [por lo tanto] solo a estas clases pertenecen los derechos políticos, porque solo estas clases pueden ejercer legítimamente la soberanía” (1893: 291-292).

Donoso Cortés se refiere en la cita anterior a los ciudadanos capacitarios, concepto clave del doctrinarismo. Rosanvallon (2015) destaca que uno de los proyectos inconclusos de dicha corriente fue la intención de construir una elite política a partir de las clases burguesas. Sin embargo, sabían que la correspondencia no era inmediata y que las clases políticas no surgen de la nada. Es decir, lejos de sostener una conexión lineal entre éxito económico y capacidad política, los doctrinarios reconocían que una clase gobernante se construye paulatinamente. Las clases burguesas tienen el capital intelectual y material para lograrlo, aunque deben organizarse para gobernar. Es posible que Donoso Cortés tenga en mente el mismo proyecto y hasta quizás sea posible decir que el fracaso del partido moderado en construirse como tal lo alejó posteriormente de sus filas. Al respecto, Garrorena Morales confirma la inadecuación del ideal doctrinario a la estructura sociológica

española, que no contaba con una burguesía robusta capaz de realizarlo. De hecho, comenta, fue más bien la vieja nobleza la que se transformó en la nueva aristocracia, pues esta clase “No ha perdido sus propiedades sino sus privilegios” (1970: 131).

Retomemos el argumento. La inteligencia existe allí donde una sociedad se conserva. El resultado puede ser una sociedad justa o injusta. La primera solo se da en la contemporaneidad y bajo los parámetros del gobierno representativo. Esto es importante, pues no debe confundirse la inteligencia con la justicia. Inteligente puede ser, con toda legitimidad, un déspota. Ahora bien, la acción de gobierno de las clases intermedias tiene como horizonte la conservación de la sociedad y del individuo, y uno de los elementos primordiales de dicha conservación es, a juicio de Donoso Cortés, el mantenimiento de la institución monárquica. Según lo dicho por nuestro autor en *Principios constitucionales...*, el rey es: “el único representante de la sociedad, y como único representante de la sociedad es también el único poder del Estado” (1893: 316).

El monarca no es otra cosa que la unidad social. Asegura Donoso Cortés que “la sociedad es una, idéntica, indivisible y perpetua; el poder social, que es su acción, debe ser uno, idéntico, indivisible y perpetuo siendo el monarca hereditario” (1893: 316). De este modo se anuda un problema ausente en las *Lecciones...* el relativo a la función de la monarquía en el esquema del gobierno representativo de los más inteligentes. Por transitividad, las aristocracias legítimas defienden la institución regia porque hacerlo salva el cuerpo social.

Incorporamos entonces dos datos importantes: que los inteligentes deben buscarse entre la clase burguesa propietaria y que una de sus misiones fundamentales es asegurar la persistencia del trono, símbolo de la unidad española. Mixtura entre lo viejo y lo nuevo, entonces, que continúa confirmando la adscripción doctrinaria de Donoso Cortés.

Por otra parte, los trabajos que orbitan en torno a las *Lecciones...* confirman la asociación entre el recurso de la fuerza y de la inteligencia, que avalan una vez más que la dictadura no escapa del poder legítimo. Dice Donoso Cortés en *Consideraciones sobre la diplomacia*: “Cuando la fuerza (...) sirve a la inteligencia, es un elemento de civilización (...) y el hombre cumple con su destino obedeciendo al único poder que tiene derecho a mandar a su voluntad. Así, todos los hechos son necesarios y conservadores” (1893: 104).

La centralidad del concepto de inteligencia social en los textos políticos de Donoso Cortés nos hace desestimar la duda inicial sobre el despliegue de la razón filosófica obtenida en la lección VIII de las *Lecciones*...⁴² Garrorena Morales comparte nuestra crítica, calificándola también de irresoluble: “¿Qué consecuencias políticas estructurales pueden derivarse de esa ubicación de la inteligencia en las universidades, en el genio de Dante o en el de Petrarca, en el palacio de los Sforza, o en los filósofos de los siglos XVII y XVIII?” (1974: 302).

Expresemos una última interrogación. A la pregunta acerca de quién debe mandar, Donoso Cortés responde sin dudarle que los más inteligentes. Si ellos se reconocen por su pertenencia a las clases medias, ¿cómo se distinguen efectivamente una vez en el gobierno? ¿Todo gobierno presente es legítimo? En efecto, la respuesta es negativa. En un breve artículo periodístico escrito en mayo de 1837, Donoso acusa al partido progresista de incapaz de gobernar en virtud de su desconocimiento de los principios de la inteligencia, lo que se refleja además en los disturbios producidos durante sus ministerios. Ejercer el poder ocasionalmente difiere de gobernar porque “solo los triunfos definitivos prueban que estaba de parte del vencedor la inteligencia y la justicia” (Donoso Cortés, 1992: 177).

De este modo, si bien la facticidad es un dato fundamental en la detentación de la autoridad inteligente también interesa la consolidación de un verdadero proyecto de dominación social a través del tiempo. Un poder legítimo no es simplemente el que se hace con el poder o el que resiste en él a pesar de las dificultades durante su ejercicio. La autoridad de los inteligentes se expresa en su capacidad de conservación de lo social, de imposición de la obediencia, no de obtenerla circunstancialmente. No es un atributo de derecho, sino de hecho. Incluso cuando Donoso Cortés autoriza la omnipotencia social (o sea, la soberanía de derecho) ésta se encuentra atada al éxito en la empresa conservadora, no pudiéndola reclamar en otro caso.

42 A la contradicción señalada anteriormente acerca de la presencia de dos filosofías de la historia distintas en Donoso Cortés debe señalarse una tercera aparecida en la *Ley electoral*... Es evidente que Donoso, influido por varios modelos históricos-filosóficos, no llega a inclinarse por ninguno. Garrorena Morales dice al respecto que “Donoso no llegó a ser plenamente consciente de hasta qué punto eran ambas fungibles o, por el contrario, restaban coherencia a su argumentación” (1974: 310).

En suma: el principio de la inteligencia determina a toda sociedad instituida, con independencia de su carácter justo o injusto. El logro de la conservación armónica entre el individuo y la sociedad, gobierno representativo mediante, es una posibilidad latente en la contemporaneidad, pero sólo en ella, según vimos en la lección tres. En la actualidad, la justicia se realiza con el gobierno de las clases medias inteligentes porque estos son los únicos capaces de la armonía que ha sido habilitada por el progreso y la perfectibilidad humana.

Ser autoridad inteligente implica entonces la demostración empírica acerca de las posibilidades de constituir una sociedad (poder constituyente), de mantenerla aún en condiciones justas o injustas (gobierno representativo o despótico) así como de salvarla en momento de crisis (dictadura).

Para estabilizar lo visto en este capítulo, escribamos unas palabras finales. Gracias a la reconstrucción histórica inicial observamos la conflictiva situación política de la España decimonónica, en la cual rivalizan el proyecto monárquico y el liberal, más sus alternativas de centro. Aquí, el español interviene de modo polémico en favor de la dinastía borbónica y como miembro del partido moderado, expresión en el país de las ideas doctrinarias francesas. En este marco, pronuncia las *Lecciones...*, que a pesar de su carácter teórico no dejan de ser una intervención polémica contra los carlistas (los monárquicos) y los progresistas (los liberales).

En dicho trabajo, Donoso Cortés estudia la noción de inteligencia, de la que hemos detectado múltiples variantes: la inteligencia antropológica, la política o social y la filosófica. La primera es una natural capacidad humana para el agrupamiento. La segunda, mantiene las relaciones sociales a través de una acción política reguladora en manos de unos pocos capacitados para hacerlo. La tercera, poco podemos decir, se vincula a una filosofía de la historia de evolución progresiva hacia una racionalidad humana caracterizada por cierta emancipación ilustrada que terminará conectando, en la contemporaneidad, con el gobierno representativo. La conexión entre inteligencia filosófica y social da lugar a este tipo de régimen, recomendable para una época privilegiada capaz de sintetizar lo mejor de la batalla, también histórica, entre los gobiernos despóticos democráticos y teocráticos. La visión del gobierno representativo como “punto de llegada” es el único rasgo común que encontramos en las varias filosofías de la historia del joven extremeño. El corolario vertical de esta

tríada es la inteligencia divina, expresión absoluta de la razón y de la soberanía, frente a la cual lo humano devendrá siempre limitado e imperfecto.

Esta construcción, problemática en muchos aspectos, deja en pie a la inteligencia social como centro de las reflexiones de Donoso Cortés y la prueba está en cómo, frente a situaciones de crisis extrema, la fuerza de la dictadura o del poder constituyente responden a los parámetros de la inteligencia social. Ella no es entonces una capacidad para resolver sin violencia los conflictos, sino un principio que nos informa acerca de cómo ejercerla adecuadamente.

Así, el concepto de autoridad en el joven Donoso Cortés implica el ejercicio fáctico del poder, acotado en base a sus resultados: la conservación de lo social mediante la intuición⁴³ acerca de los mejores instrumentos para alcanzar la prosperidad. Esta consideración desplaza a los súbditos de la participación en el concepto, pues ser autoridad se vincula menos con la obtención de la obediencia y más con la garantía del orden y la paz social. La obediencia se impone *desde* la autoridad o la *potestas* (ambos términos se asimilan, a tono con la transformación moderna explicada en la introducción) y se construye en base a la acción ejercida *sobre* la sociedad. Para probar con mayor contundencia el elemento de fuerza y violencia subyacente en el esquema del joven Donoso Cortés, debimos analizar cómo funciona en sus situaciones extremas, aquellas que obligan al poder legítimo a consagrarse a través de la fuerza.

Podemos condensar lo dicho a través de la siguiente definición: La autoridad en el joven Donoso Cortés es el ejercicio de la inteligencia social, mediante la cual se conocen/intuyen y aplican los mejores instrumentos para la conservación del orden y la unidad social, lo que en tiempos normales es conducente mediante el gobierno representativo y, en tiempos excepcionales, justifica el recurso a la dictadura que reencauza lo social y al poder constituyente que apuntala la forma política⁴⁴.

43 El término es provisto con acierto por Garrorena Morales (1974). La acción de gobierno no constituye un enigma lógico para el que siempre habrá una respuesta. Sus soluciones son tentativas, especulativas, lo que proporciona otro argumento más para despegar la inteligencia social de una evolución racionalista.

44 Nótese la diferencia con el concepto de soberanía. Soberano es quien manda, no necesariamente con éxito. El ejercicio de la autoridad inteligente garantiza la legitimidad soberana porque ella agrega una dimensión fáctica ausente cuando se la sustenta sobre un derecho, y de ahí las críticas de nuestro autor contra la soberanía de derecho.

Capítulo II - Dictadura, civilización y reacción en la obra madura de Juan

Donoso Cortés⁴⁵

Si Donoso Cortés no hubiera producido las obras que tratamos en este capítulo, su lugar en la historia del pensamiento español sería con toda probabilidad menor al actual. El renombre de nuestro autor se debe casi con exclusividad al conjunto de discursos, textos y cartas (públicas y privadas) elaborados durante los cinco años finales de su vida. A la descripción detallada de los mismos nos abocaremos en las páginas que siguen. Describiremos el tránsito que conecta las ideas doctrinarias de su juventud con las radicalmente católicas de sus últimos años para comprobar cómo, en dicho pasaje, se observa su intención de hallar una respuesta alternativa al vacío de autoridad ocasionado por la decadencia de la legitimidad monárquica en Europa, gravemente herida tras los sucesos de 1848. Montado sobre esta preocupación, la obsesión principal de Donoso Cortés será la de recuperar la influencia del catolicismo sobre la sociedad y la de buscar una fórmula que le permita prescindir, si fuese necesario, de la monarquía, antigua aliada de las ideas católicas. La restitución de los principios católicos para contrapesar el poder revolucionario supone el gran reto intelectual del extremeño. Por eso, advierte Donoso Cortés, de no mediar una reacción apropiada, se vislumbra en el horizonte el peligro del socialismo o, como él mismo la llama, de la “civilización satánica”, antítesis absoluta de la cristiandad.

Para desarrollar lo anterior, daremos cuenta en la primera parte del marco histórico que rodea a Donoso Cortés hasta su muerte en 1853, a la joven edad de 44 años. Existen varios hechos relevantes que debemos mencionar, especialmente los referidos a las reformas constitucionales españolas de 1837 y de 1845, que reflejan, como prolongación normativa, las diferencias políticas entre moderados y progresistas. La de 1845 será especialmente destacada por nosotros, pues su promotor fue precisamente Donoso Cortés. Además, mencionaremos la revolución de 1848 y el debate acerca de su importancia política en España.

45 Para este capítulo utilizaremos la última edición de las obras completas de Juan Donoso Cortés, comentadas por Carlos Valverde en 1970. La preferencia se debe a la incorporación de escritos inéditos, así como a los comentarios del compilador sobre la situación doctrinaria de la teología del siglo XIX en España.

Asimismo, incorporaremos la figura de Donoso Cortés dentro de estos hechos al referir un fenómeno trascendental de su biografía, conocido como la “conversión” y por el cual, en principio (esto habremos de discutirlo) debido a un “golpe de la gracia” (Suárez, 1964) nuestro autor habría radicalizado su catolicismo y, como resultado de esto, sus opiniones habrían rotado hacia un intransigente anti-liberalismo. Debido a este suceso, a partir de 1847 o 1848 (de acuerdo a dicho comentador) se suele dividir en dos la obra de Donoso Cortés (Macías López, 2010), lo que permite hablar de un Donoso juvenil y otro maduro. Qué fue lo que produjo su conversión y cuáles fueron las consecuencias de esta transformación es un tópico fundamental para estudiar las conexiones entre el primer y el último Donoso en relación con el problema de la autoridad. Finalmente, concluiremos el apartado dando cuenta de las nuevas influencias que ganan peso en sus escritos fruto de la mencionada radicalización.

En la segunda parte nos dedicaremos al comentario detallado de los textos, discursos y cartas sobre los que más se han detenido los estudiosos de Juan Donoso Cortés. Todos ellos surgen con posterioridad a la conversión y representan plenamente su transformación, por lo que preferiremos una exposición cronológica, aun bajo el riesgo de la repetición de los temas allí abordados. De esta manera, evidenciaremos la determinación teórica de Donoso Cortés en la obra de sus últimos años, en un autor otrora proclive a las imprecisiones. Comenzaremos por la famosa triada de discursos parlamentarios pronunciados entre 1849 y 1850 (*Discurso sobre la dictadura*, *Discurso sobre la situación general de Europa* y *Discurso sobre España*) para finalizar con su trabajo más importante, a juicio de la mayoría de los comentadores (afirmación que nos interesará matizar), el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* de 1851 y la correspondencia que se vio obligado a escribir como consecuencia de la repercusión de estos trabajos. Aunque en la actualidad se leen menos (como a Donoso Cortés en general), lo cierto es que sus tesis obtuvieron el reconocimiento internacional en su época y, gracias a ello y a

su desempeño como diplomático, el extremeño se codeó con las grandes personalidades políticas de su tiempo⁴⁶.

A lo largo de nuestra descripción, iremos introduciendo algunos debates con el propósito de adelantar claridad acerca del núcleo problemático que detectamos en su obra, de cara a una discusión específica con los tres comentaristas seleccionados en el tercer capítulo. En particular, nos interesará rescatar la idea donosiana de dictadura, pues en este punto es donde más nos distanciamos de la interpretación actual sobre Donoso Cortés. Nuestro argumento apunta contra la consideración habitual que afirma la continuidad del concepto de dictadura en toda su obra. Por el contrario, dudaremos de la supuesta persistencia del vocablo *dictadura*, la cual se transforma en sus últimos años producto de su radicalización católica, sosteniendo así un decisionismo distinto al de una mera reordenación o poder constituyente y más vinculado a la realización de un derecho natural católico sobre las sociedades atacadas por la revolución. Enlazado con esto, focalizaremos sobre el concepto de civilización y la descripción teológico-política que utiliza para relatar el derrotero europeo desde el catolicismo hasta el socialismo. Una vez hecho esto, discutiremos la probabilidad de una reacción política católica capaz de sofrenar los impulsos revolucionarios.

Dictadura, civilización y reacción son entonces los tres temas que vertebrarán nuestro análisis del último Donoso. Esta propuesta, nos acercará al problema de la autoridad, pues en estos tres puntos se dispone el mapa conceptual de la denuncia acerca de los males de Europa. Cerraremos nuestra exposición del capítulo con una síntesis que reagrupa lo expuesto para, de este modo, simplificar el debate ulterior con los comentaristas que hemos seleccionado.

1. El segundo tercio del siglo XIX español (1836-1853)

1.1. Los hechos históricos de la España decimonónica

46 Las tareas diplomáticas encomendadas a Donoso Cortés incluyeron una estancia en Berlín y otra en Francia. Sus entrevistas y su correspondencia personal mencionan a personajes de la talla de Metternich, el Papa Pío IX, Luis Napoleón, Guizot, entre otros. Ver Donoso Cortés (1970)

Luego de los acontecimientos de La Granja que dieron lugar al gobierno progresista (y que en el caso de Donoso suspendieron por algún tiempo su jura como diputado y lo obligaron a abandonar sus *Lecciones...* prematuramente) surgió el proyecto de la constitución española de 1837. En ella, se evitó restablecer en su totalidad los principios de Cádiz defendidos por la línea política progresista. La necesidad de un consenso político con los moderados los obligó a una transacción que les significó pérdidas (Artola, 1974). En la constitución de 1837 la soberanía nacional se proclamó en el preámbulo⁴⁷, pero en los artículos y en los hechos la soberanía y la potestad legislativa residía en el rey con las cortes (Casanova, 1998). Asimismo, se afirmaba la división de poderes, pero con una inclinación hacia las prerrogativas del rey. Se sostenía el sufragio restringido (cerca al 4% del total de posibles electores) y se derogaba la imposibilidad de disolver las cortes por parte del rey, principio que fuera uno de los más importantes de Cádiz.

Lo dicho significa, como afirma Macías López (2009), que la constitución de 1837 podría ubicarse en un punto intermedio entre el conservador Estatuto Real de 1834 y la constitución gaditana de principios del siglo XIX. Solución intermedia entonces, que Donoso Cortés acepta aunque con diferencias (Garrido Muro, 2015). No obstante, los moderados ganan las elecciones y amenazan con retrotraer los principios más radicalmente liberales del nuevo ordenamiento institucional, al punto de forzar a los progresistas a la sublevación y a la formación de juntas de gobierno rebeldes a la autoridad central. La solución al conflicto aparece gracias al general progresista Baldomero Espartero, militar victorioso durante la guerra carlista, y posicionado ahora como el único capaz de garantizar el orden. Espartero pide a la regente María Cristina la corregencia. Ella no acepta, pero decide renunciar y partir hacia el exilio en Francia. Donoso Cortés forma parte del séquito de moderados proscriptos que la acompaña. Se inicia la regencia de Espartero, que abarcará desde 1840 hasta 1843.

Entre 1836 y 1840, Donoso Cortés se dedica a la actividad periodística y parlamentaria. De esos años son los artículos recogidos en *El Porvenir* y *El Piloto* (Donoso Cortés, 1992a; 1992b), periódicos desde los cuáles defenderá el ideario

47 “Siendo la voluntad de la Nación revisar, en uso de su Soberanía, la Constitución política promulgada en Cádiz el 19 de Marzo de 1812, las Cortes generales, congregadas a este fin, decretan y sancionan la siguiente” (UNED, 2018a)

moderado. A partir de estas fechas, podemos afirmar que la historia de España se enlaza con la biografía de Donoso Cortés. Como afirma Burdiel (2016), su cercanía con María Cristina lo convertirá por varios años (al menos hasta después de su conversión) en uno de los asesores de mayor confianza de la ex- regente y, por esta vía, de la reina Isabel II. Su inclusión en el círculo privado real favorecerá su posición. Le valdrá una serie de cargos políticos, un título de marqués y varias misiones diplomáticas que le permitirán comprobar personalmente el estado de agitación en el que se halla Europa.

La regencia del general Espartero en reemplazo de María Cristina no estabilizó la situación. Si bien se afirmó en el poder durante tres años, el partido progresista se dividió en torno a su polémica figura. Sumado esto a la conspiración moderada desde el exilio, el aislamiento y la falta de apoyo político obligan a Espartero a dimitir. Regresa al país la pretendiente al trono y frente a la situación de anarquía política las cortes deciden adelantar la asunción de Isabel un año antes de lo estipulado por ley, pues la joven reina contaba con trece años y la edad mínima era catorce. Donoso Cortés participa del debate parlamentario y se muestra a favor de la asunción anticipada⁴⁸.

Dos rupturas con la historia precedente se producen a partir de aquí. Mientras Donoso Cortés viva, la reina Isabel II permanecerá en el poder y los progresistas ya no retornarán al gobierno. Habrá que esperar hasta 1868 para que ambos hechos se modifiquen a la par.

1.1.1. La constitución de 1845

El regreso y consolidación de la monarquía y de los moderados dio lugar a otro intento de reforma constitucional. La sanción de 1845 es relevante porque Donoso Cortés fue uno de sus principales impulsores y representa el último vestigio doctrinario de nuestro autor. Como destaca Díez del Corral (1984), la reforma supuso el coronamiento del proyecto doctrinario español. Todo esto no anula las

48 Así lo justificaba Donoso Cortés: “es una niña de trece años, sí; pero es además otra cosa: es una institución que tiene de edad catorce siglos” (1970: 10). La seguridad institucional provista por un monarca pierde fuerza argumentativa luego de 1848, situación que Donoso Cortés leerá a la perfección.

discontinuidades respecto a las ideas proclamadas en las *Lecciones...* y que poco a poco se evidenciarán en su obra. Por el contrario, una característica esencial de esta etapa de su vida es la progresiva desconfianza hacia el poder de las clases medias para gobernar, al mismo tiempo que se incrementa su defensa de las prerrogativas reales. Este proceso de declinación liberal y de aumento de la valoración real se refleja ya en este proyecto constitucional.

Por el momento, para nuestro objetivo alcanza con rescatar el *Dictamen sobre el proyecto de reforma de la constitución de 1837* preparado por la comisión encargada de la reforma y cuya escritura se imputa comúnmente a Donoso Cortés, razón por la cual se incluye a este escrito en sus obras completas (Donoso Cortés, 1970). El dictamen contraría el preámbulo a favor de la soberanía nacional de la constitución del '37: “la potestad constituyente no reside sino en la potestad constituida, ni ésta es otra en nuestra España sino las Cortes con el rey” (1970:75).

Despreciada la vía nacionalista y proclamada la soberanía compartida, la constitución se encuentra atravesada por un aumento de las funciones del monarca, lo que matiza su carácter de “compartido”. La más importante de ellas es la división entre una cámara de diputados con sufragio restringido (en torno al 1%) y un senado vitalicio elegido por el rey. Sumado al derecho real de iniciativa legislativa (esto compartido con las cámaras) y a la posibilidad de remover ministros, se verá que la intención de los constituyentes fue avanzar en la centralización del régimen en manos de la reina entrante (UNED, 2018b). Siempre, no obstante, bajo el esquema básico del doctrinarismo, de acuerdo con varios comentadores (Burdíel, 2016; Macías López, 2009; Díez del Corral, 1984; González Casanova, 1998). En consecuencia, según Acle-Kreysing, la sanción del '45 también representa un intermedio, como la del '37, pero esta vez desde el lado moderado, entre “la Constitución progresista de 1837, y la restauración casi total de la autoridad del monarca establecida en el Estatuto Real de 1834” (2016: 94).

Otro punto de interés lo constituye la afirmación del estado español como estado confesional y garante de la religión católica. Para Alonso García (2008) y Acle-Kreysing (2016), la hegemonía moderada supuso una clara intención de restablecer las relaciones diplomáticas con Roma, lesionadas durante las desamortizaciones de las dos décadas anteriores. Un primer gesto a favor del acercamiento se ubicó precisamente en esta garantía constitucional. El acuerdo, sin

embargo, no llegará sino hasta el concordato de 1851 firmado entre Pío IX y el ministerio del moderado Bravo Murillo, en un compromiso común cuya transacción principal incluyó que la iglesia abandone el reclamo por las desamortizaciones pasadas a cambio de restablecer relaciones diplomáticas. El estado se comprometía además a frenar la venta de los inmuebles todavía eclesiásticos, así como a asegurar la educación pública religiosa⁴⁹.

De este nuevo esquema institucional surge de las filas del moderantismo una figura dominante, Ramón María Narváez, cuatro veces ministro y nueve meses dictador. El “Espartero” de los moderados, con su innegable influencia dio vida a un modelo político caracterizado por la exclusión de los progresistas, las limitaciones a la libertad de prensa y un control centralizado del poder ministerial (Artola, 1974). Este importante personaje de la política española tendrá un protagonismo esencial durante los levantamientos de 1848. A él, de hecho, apuntará el famoso *Discurso sobre la dictadura* pronunciado por Donoso Cortés.

1.1.2. La revolución de 1848

Un suceso internacional interrumpe nuestra cronología. En febrero de 1848, Europa se ve conmovida por una múltiple avanzada contra la legitimidad monárquica. Aunque, como destaca Peyrou (2015), la mayor parte de las monarquías persistieron en el poder gracias al otorgamiento de una amplia gama de derechos civiles y políticos (con las destacables excepciones de Francia y de Roma) ya nada será igual: las revoluciones transformaron a los gobiernos de entonces e hicieron aparecer por primera vez los ideales socialistas y la agenda de la “cuestión social”⁵⁰.

Varios historiadores coinciden en señalar las modestas repercusiones de dicha revolución en España. Allí el peligro se redujo a unos pocos levantamientos progresistas sofocados de inmediato. Tanto para Abellán (1984) y Peyrou (2015) como para Garay Vega (2010) no existió una situación de alarma tal que ocasionara

49 En su *Discurso sobre la dotación del culto y el clero*, Donoso Cortés (1970) acompañará esta medida.

50 “la revolución que estalló en los primeros meses de 1848 no fue una revolución social sólo en el sentido de que movilizó y envolvió a todas las clases sociales. También lo fue, en sentido literal, el alzamiento de los trabajadores pobres en las ciudades (...) de la Europa central y occidental” (Hobsbawm, 2014:272)

un cambio de régimen como, por ejemplo, en la vecina Francia, donde los alzamientos forzaron la abdicación de Luis Felipe y dieron lugar a la segunda república francesa. En España, únicamente se reforzaron los poderes excepcionales de Narváez durante nueve meses. El caso de Roma será especialmente traumático para Donoso Cortés, pues en 1848 el papa Pío IX abandonó la ciudad en manos de los nacionalistas italianos (Paredes, 1998). Dos años más tarde, en abril de 1850, un ejército franco-español reconquistó la ciudad y repuso al papa en su trono⁵¹.

Sin embargo, la bibliografía reciente apunta a resituar a España dentro de la oleada europea afectada por los acontecimientos de 1848. A este respecto se orientan los esfuerzos de García de Paso García (2017), quien afirma que las tentativas revolucionarias obligarán a la izquierda española a reorganizarse, lo que será relevante para su futuro. De acuerdo con nuestro articulista, la falta de percepción del fenómeno en los historiadores se debe a la rápida reacción del gobierno de Narváez para sofocar los levantamientos en Madrid y Sevilla y que, para beneficio del gobierno, se anticiparon tres meses al resto de Europa. Esto se debió en parte a los poderes extraordinarios que rápidamente obtuvo Narváez en el Congreso, renovados un año después. Así, la velocidad de la reacción gubernamental impidió la extensión del conflicto.

Con todo, el autor que seguimos ubica a España dentro de la corriente general de la revolución debido a que su base política, el incipiente socialismo y el progresismo democrático es similar a las gestas de otros países: “España experimentó durante todo el año de 1848 escenas que se repitieron a lo largo y a lo ancho del continente. Las barricadas de Madrid (...) pudieron ser menos intensas que sus análogas (...) pero no por ello carentes del mismo significado discursivo e ideológico o de idéntica base social” (2017: 205). La fundación del partido demócrata español fue su resultado directo. Para Donoso Cortés, la revolución de 1848 será el origen, entre otros hechos, de su radical cambio de ideas.

1.1.3. La conversión de Juan Donoso Cortés

51 En Alonso (2017) se indaga en los pormenores de la fracasada campaña de reclutamiento del gobierno español, que alertó a la iglesia acerca de su pérdida de influencia popular.

Además de lo relatado hasta ahora, existe una situación particularísima de la vida de Donoso Cortés durante este periodo. Hablamos de la conversión donosiana. Joaquín Macías López (2010) señala que fue Edmund Schramm, el primer biógrafo de Donoso Cortés, quien introdujo la hipótesis de los “dos Donosos”. Según Schramm (1936), aproximadamente a partir de 1842, opera en nuestro autor una “conversión”, que lo lleva de una defensa del liberalismo doctrinario a un catolicismo reactivo que cultivará hasta su muerte en 1853. La palabra “conversión” es sugerente no sólo por su matiz religioso. Si nuestro autor se convirtió al dogma católico, sus motivos no pueden hallarse ni en sus ensayos ni en sus intervenciones filosóficas porque una conversión es inexplicable teóricamente.

Con esto en mente, se han multiplicado las hipótesis acerca de dicho cambio. Para el mismo Schramm fue la revolución de 1848, mientras que para Suárez (1964) en realidad se trató de la muerte de su hermano Pedro, ocurrida un año antes. La transformación se solapa además, dice este último, con una lenta evolución intelectual hacia el catolicismo, paralela a su desconfianza hacia los doctrinarios. De este modo, el intelecto y la fe se enlazan en la nueva posición católica de Donoso Cortés, lo que le ocasionará la ruptura con el partido moderado y el enfriamiento de las relaciones con la familia real.

Nuestro interés es dejar asentado aquí el cambio radical que se produce en Donoso Cortés y que desconcierta a los especialistas. Desplazaremos el estudio de este aspecto al siguiente capítulo. Con todo, lo cierto es que desde 1848 el extremeño radicaliza sus ideas y cambia de enemigos. Fustiga al liberalismo y denuncia al socialismo. Reniega de la razón como modo de legitimar regímenes políticos a la vez que desprecia el modelo parlamentario por “discutidor”. Modifica su idea de la historia, a la que pensará ahora como un derrotero motorizado por la negación de las premisas católicas. Al mismo tiempo, abandona la noción de progreso iluminista, admite el probable fin de las monarquías y reconoce la importancia de la acción dictatorial para contener las revoluciones. Su extremismo lo aleja del partido moderado y del juego político para dedicarse únicamente a misiones diplomáticas en Alemania y en Francia. Como veremos, en esta etapa de su pensamiento Donoso Cortés adopta un punto de vista europeo, dado que percibe el avance socialista como un fenómeno continental. Finalmente, muere en 1853, un año antes de la revolución progresista que interrumpe más de una década de hegemonía moderada.

1.2. Las ideas políticas y las nuevas influencias donosianas.

1.2.1. Las divisiones moderadas y la aparición del socialismo.

El período que nos ocupa se caracteriza por la hegemonía del partido moderado español en asociación con la monarquía isabelina. La abroquelada alianza no implicó la homogeneidad del moderantismo. En rigor, a partir de la sanción de la constitución de 1845 pueden detectarse tres tendencias que compitieron por lograr una mayor posición de poder. De acuerdo con Burdiel (2016) se encuentra por esta época un sector centrista asociado al gobierno de Narváez y expresado en figuras como la de Alejandro Mon o Pedro Pidal, de raigambre doctrinaria. En segundo lugar, los monárquicos isabelinos, de entre los cuales puede incluirse al marqués de Viluma y a Donoso Cortés. Si bien continúan apoyando las iniciativas con formato doctrinario, se irán inclinando hacia la absolutización del régimen isabelino, debido a la desconfianza en la capacidad de las elites burguesas para encarnar la inteligencia social. Por último, el sector puritano, distanciado del partido moderado por sus desacuerdos con la constitución. Figuras como la de Pastor Díaz y Francisco Pacheco defendieron la constituyente del '37 y abogaron por una conciliación con los sectores progresistas, desplazados del centro de las decisiones.

Las divisiones en torno a la configuración del régimen demuestran que no faltó dinamismo político durante estos años. El mismo Donoso Cortés es la fiel expresión de esto. Con posterioridad a su conversión, se da su ruptura final con los moderados. La separación, explícita ya en el *Discurso sobre España* de 1850 estuvo lejos de llevarlo a adherir al carlismo, al que suele querer incluírselo⁵² y del cual jamás fue parte.

Luego de 1848, una parte del progresismo se escinde y forma el partido democrático, más radical en sus reclamos. El democratismo rechaza al sistema constitucional y político moderado y defiende de modo tajante la soberanía nacional y el sufragio universal. A su vez, incorpora la cuestión social, instalada gracias a la visibilidad del proletariado durante las revueltas. Por otra parte, el socialismo da sus

52 Barytzel (2010) sostiene la hipótesis de que si Donoso Cortés hubiera vivido unos años más habría adscripto más tarde o más temprano al carlismo. Como veremos, nuestra posición desacuerda con esto.

primeros pasos en España, para pavor de Donoso Cortés. Enumera Artola (1974) la presencia del asociacionismo de Fourier, Owen y Cabot, así como del socialismo cristiano de Lamennais, pero llama la atención acerca de la escasa presencia de Proudhon en la España de aquél entonces, tan importante para las críticas que realizará Donoso Cortés del socialismo.

1.2.2. Las nuevas lecturas de Donoso Cortés.

La conversión reorienta las influencias de Donoso Cortés. Nuestro autor venía realizando duras críticas al pensamiento doctrinario desde hacia tiempo⁵³. Sin embargo, no lo abandona totalmente: los textos del periodo 1837-1845 todavía contienen aquí y allá elogios al progreso, menciones a la inteligencia y a la razón, mezcladas con principios tradicionalistas como la asimilación de la civilización al catolicismo, el aumento de la importancia de la fe para el orden político y la defensa de las prerrogativas regias. La transformación se fue acompañando a través de una serie de lecturas renovadas y de contactos personales con los católicos franceses anti-liberales, con quienes mantuvo relación durante sus viajes a Francia. De ahí su amistad con Louis Veuillot, aquél a cuyo pedido Donoso Cortés escribe el *Ensayo...*

Los autores que ganan terreno en la obra de Donoso pertenecen a dos corrientes. En primer lugar, la patrística y muy especialmente San Agustín. En segundo lugar, el tradicionalismo francés de Joseph de Maistre y de Louis de Bonald. También existen algunas referencias a la teología de la historia de Bossuet y a San Pablo (Caturelli, 1958a). Carecemos todavía de estudios sobre la influencia precisa de San Agustín en nuestro autor, desconocimiento que se agrava por el difuso modo de apropiación tan característico de Donoso Cortés. Con esto en mente, puede afirmarse a grandes rasgos que toma del agustinismo la noción del pecado original y la importancia del fenómeno de la gracia y de la fe (Kung, 1995; Antuñano Alea, 2012). Para Beneyto (1993) la concepción de un orden católico providencial y la acción perturbadora del pecado y del mal sobre dicho orden proceden también del teólogo.

53 La más temprana en el texto *Polémica con el doctor Rossi*, de 1838. Ver Donoso Cortés (1970).

Algo mejor estudiadas son las influencias de De Maistre y Bonald. Fornés Murciano (2011) ha comparado a Donoso Cortés con el pensador saboyano y en ambos ha detectado tópicos originales de San Agustín que se repiten, como el pesimismo antropológico y el carácter subsidiario de la razón respecto de la fe. Otros puntos de coincidencia incluyen la apropiación casi literal de la doctrina maistreana de los sacrificios, la importancia concedida al sacerdote y al soldado para el orden social y la imputación de la causa de la revolución a un acto regenerador de la providencia divina⁵⁴. Por su parte, Lozano (1963) realizó una extensa comparación con Louis de Bonald. El contrarrevolucionario francés es un conocido de vieja data de Donoso Cortés, pues ya aparecía en sus escritos de juventud con una visión más bien crítica. En cambio, ahora se apropia del método bonaldiano de analogía entre conceptos religiosos y políticos. El extremeño refuerza y complejiza este método adaptándolo a sus circunstancias⁵⁵.

Analizar estas influencias escapa al objetivo de este trabajo. No obstante, consignarlas permite reconocer la atmosfera intelectual del Donoso converso. Al igual que en los escritos de su juventud, la desprolijidad con la cual utiliza las ideas de otros complica la identificación. Se necesita un análisis específico y al respecto este campo continúa aún abierto. De ahí que nuestra intención sea informativa, pues preferimos extraer las ideas donosianas desde el interior complejo de su obra, justificándonos en su carácter polémico⁵⁶. Para Donoso Cortés, la teoría política es un instrumento para reflexionar sobre su tiempo. Por eso, no suele interesarse por la exégesis y las veces que lo ha intentado la intención crítico-política supera a la precisión exegetica.

Culminada la primera parte pueden rescatarse algunos elementos centrales. En el margen de los años estudiados aquí, la biografía de Donoso Cortés se une con la de la

54 Para las ideas referidas aquí, ver de Maistre (2014; 1980)

55 Al respecto, ver Bonald (1988). Existen sin embargo diferencias entre Donoso y los tradicionalistas. El español jamás compartiría la rigidez del esquema racionalista bonaldiano y tampoco avalaría la confianza en la legitimidad monárquica de De Maistre, ya inútil en los tiempos revolucionarios.

56 Con esta afirmación, nos diferenciamos de Tierno Galván (1962), para quien Donoso Cortés es un mero replicador del tradicionalismo francés. La influencia es indudable, pero también lo es que nuestro autor, incluso si fuera sólo por su contexto, contiene reflexiones originales. En esto acordamos con Suárez (1997).

historia española. En esta época su colaboración periodística y constitucional y sus despachos diplomáticos conforman un material privilegiado para abordar la política de España durante el siglo XIX. En cuanto a su ubicación partidaria, comprobamos su alejamiento paulatino de las ideas doctrinarias y su fuerte apoyo a la monarquía constitucional de Isabel II. A partir de su conversión, se aparta definitivamente del partido moderado y vira hacia un catolicismo reactivo. La muerte de su hermano, la evolución intelectual de sus ideas y las revoluciones de 1848 le harán ver que la única solución es la realización del ideal católico. Hacia este ideal se dirigirán sus opiniones políticas, en un intento de frenar la expansión del socialismo y de superar la ineficacia del liberalismo para hacerle frente. Todo ello acompañado por el influjo tradicionalista de Bonald y De Maistre y por la patrística agustiniana. A la luz de estos datos, ingresemos en la segunda parte de este capítulo, en el cual se analizan los escritos del extremeño posteriores a 1848.

2. Los discursos parlamentarios de Juan Donoso Cortés

En tan solo un año, un Donoso Cortés ya “converso” realiza tres intervenciones parlamentarias reconocidas internacionalmente: el *Discurso sobre la dictadura*, el *Discurso sobre la situación general de Europa* y el *Discurso sobre España*. En ellas sienta las bases de su crítica histórica hacia el liberalismo y el socialismo y modela los aspectos centrales de su nuevo pensamiento católico. Para leerlo correctamente, debemos tener en cuenta dos aspectos. En primer lugar, los discursos se encuentran encadenados. Conceptos presentes en uno de ellos se prolongan en los demás. Por ejemplo, esto ocurre entre la “ley del termómetro” del *Discurso sobre la dictadura* y la descripción de la relación entre la civilización católica y la filosófica, que aplica dicha ley, según aparece en el *Discurso sobre la situación general de Europa*. Para decirlo con pocas palabras: la tríada de discursos de Donoso Cortés debe leerse en bloque.

En segundo lugar, hay que atender a la similar estrategia discursiva de Donoso Cortés en los tres casos. En cada uno de ellos, nuestro autor se ajusta al tema del día en la cámara. Sin embargo, a medida que departe, su disquisición va elevándose por encima del asunto particular para convertirse en un comentario general sobre su época. Por eso, los discursos que nos ocupan superan la mera

exposición de un diputado acerca de un asunto parlamentario cualquiera. En realidad, contienen un elaborado punto de vista crítico sobre la sociedad de su tiempo. Donoso Cortés ya no piensa en la legitimidad de un orden político nacional, su preocupación ahora es internacional. Lo inquieta la amenaza liberal y socialista a la civilización europea de la que España es parte. Naturalmente, esto no significa que al primer Donoso se le escaparan los asuntos internacionales. Lo que decimos es que ahora lo internacional constituye el centro de la teoría política donosiana, puesto que la amenaza ya no es el desorden interno, sino el conflicto europeo cuya gravedad atenta contra su específica forma de vida.

En suma, hemos destacado dos premisas de lectura: el carácter de bloque de los discursos y el gesto donosiano de elevarse sobre la agenda parlamentaria. Todo ello sirve a Donoso para identificar la existencia en Europa de una crisis de autoridad tanto política como religiosa. Es la civilización europea la que corre peligro de muerte frente al socialismo y al liberalismo moderado, inoperante e incapaz de controlar a las revoluciones socialistas. Veamos entonces los discursos.

2.1. El *Discurso sobre la dictadura*

El 4 de enero de 1849 se debate en la diputación española la extensión de los poderes extraordinarios concedidos a Ramón Narváez para la represión de los levantamientos progresistas de 1848. Donoso Cortés toma la palabra para responderle al diputado Cortina, quien había reclamado la vuelta a la legalidad. Sus palabras constituyen el primer desarrollo de sus ideas maduras. Si bien en lo sustancial nuestro interés en este capítulo es descriptivo, apunta especialmente a demostrar cómo el concepto de dictadura utilizado aquí difiere de aquél de sus primeros años. Veremos que Donoso Cortés no se refiere al poder constituyente ni a la dictadura reordenadora, diferenciación que hemos realizado en el capítulo anterior en la obra *Lecciones....* Con esto en mente, dividiremos el discurso en dos puntos, el relativo a la dictadura y aquello que Donoso Cortés llama la “ley del termómetro”, anticipo de su *Discurso sobre la situación general de Europa*.

2.1.1. El Milagro como poder excepcional

Donoso Cortés comienza su discurso refutando la primacía de la legalidad defendida por Cortina. Cuando la sociedad corre el riesgo de la disolución no puede priorizar las normas legales, pues éstas existen por y para la sociedad y no al revés: “Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura” (Donoso Cortés, 1970: 306). Aunque admita que él mismo es incapaz de comportarse como dictador, afirma comprender la prioridad del orden social sobre lo normativo en momentos de crisis. La especificidad de dichas situaciones confirma la superioridad del interés social sobre la normatividad. De ahí extrae la dictadura su fundamento:

La dictadura en ciertas circunstancias, en circunstancias dadas, en circunstancias como las presentes, es un gobierno legítimo, es un gobierno bueno, es un gobierno provechoso como cualquier otro gobierno; es un gobierno racional, que puede defenderse en la teoría como puede defenderse en la práctica (Donoso Cortés, 1970:307)

Hasta aquí la cuestión se cifra en términos de utilidad. Dado que la dictadura es útil para operar en la excepción, se convierte en un gobierno bueno y racional. Esta fundamentación de la excepcionalidad puede dividirse en tres justificaciones. La dictadura se justifica como teoría social, como una respuesta estatal a las fuerzas organizadas contra ella. Pero no de cualquier fuerza, sino de la fuerza unificada, concentrada lo suficiente como para atentar contra el orden social. En estos casos el gobierno puede hacer lo mismo: concentrar el poder en una sola mano para repeler los abroquelados esfuerzos rebeldes. Por otro lado, la historia valida lo provechoso del recurso, pues se lo encuentra en Atenas, en Roma y hasta en la carta francesa de 1830.

Por último, la dictadura obtiene el aval de la religión, pues es asimilable al milagro. Dios ha dispuesto sus leyes sobre el mundo, autorizándose a romperlas. La ruptura normativa milagrosa es análoga al caso dictatorial y si Dios se la permite bien puede valer para los hombres. El dictador es equiparable al Dios que contraviene leyes para conservar a la sociedad.

En lo concreto, esto significa un permiso otorgado a Narváez para continuar con la recomposición de la situación de desorden fruto del peligro progresista y

carlista (las fuerzas resistentes) con la autorización histórica y divina para hacerlo. En rigor, dicho aval es siempre divino puesto que, como veremos, para Donoso Cortés la historia no es más que el plan divino y secreto del Creador, ejecutado con el concierto subsidiario del hombre.

Ahora bien, probada la legitimidad de la dictadura reordenadora de Narváez, para Donoso Cortés se trata de saber si efectivamente los argumentos para convalidarla son necesarios en la actual situación española. Allí, dice el extremeño, la inestabilidad política, los conflictos dinásticos e internacionales en torno al matrimonio de Isabel II, la sublevación carlista y la imposibilidad de las élites para gobernar obligan a desprenderse del absurdo argumento de la legalidad provisto por Cortina.

Pero la respuesta de Donoso Cortés convierte al discurso en algo más que una intervención parlamentaria. Dejando de lado el problema de Narváez, se enfoca en una consideración sobre el devenir de la Europa tradicional que advierte sobre la caída de los proyectos monárquicos que han querido adaptarse a las situaciones revolucionarias modernas. En vano los reyes han tratado de adoptar soluciones. Hagan lo que hagan, ellos caen por doquier:

La monarquía de derecho divino concluyó con Luis XVI en un cadalso; la Monarquía de la gloria concluyó con Napoleón en una isla; la Monarquía hereditaria concluyó con Carlos X en el destierro, y con Luis Felipe ha concluido la última de todas las Monarquías posibles: la Monarquía de la prudencia... ¡Triste y lamentable espectáculo, señores, el de una institución venerabilísima, antiquísima, gloriosísima, a quien nada vale, ni el derecho divino, ni la legitimidad, ni la prudencia ni la gloria! (Donoso Cortés, 1970: 309-310)

Ni la solución absolutista, constitucional, parlamentaria o militar⁵⁷ contrarrestó los efectos del embate revolucionario. Las causas de los conflictos superan las soluciones de continuidad institucional, pues aun acomodándose a las circunstancias

57 Con la inclusión de Napoleón, Donoso Cortés evita asimilar legitimidad monárquica con legitimidad dinástica y reconoce características monárquicas a las heredadas de la fuerza de las armas.

las monarquías perecen. Se trata, especula Donoso Cortés, de algo más profundo y de naturaleza providencial⁵⁸, en última instancia del castigo divino por el engreimiento revolucionario del hombre. Por eso, las revoluciones no se producen debido a un estado de miseria, sino todo lo contrario. Suelen ser los pueblos ricos los que atentan contra el orden dispuesto por Dios, al sublevarse contra la jerarquía social y el modelo institucional tradicional⁵⁹. Su causa no es la pobreza sino el orgullo humano.

El dato central de lo que llevamos hasta aquí reside en la rapidez con la que Donoso despeja el problema de la dictadura de Narváez y pasa enseguida a la cuestión europea. Los desordenes españoles atentan contra la monarquía isabelina, y lo mismo viene ocurriendo en Europa, especialmente en Francia y en Roma. En consecuencia, podemos sospechar que la dictadura se convierte en un recurso de otra índole, quizás como contrapeso de la incapacidad monárquica para la contrarrevolución. El resto del discurso profundiza sobre esta cuestión.

2.1.2. La “ley del termómetro” y la posibilidad de una reacción.

Los que, como Cortina, proclaman la vuelta de la legalidad malinterpretan el momento histórico que atraviesa Europa, dice Donoso. Desconocen la marcha decadente de la civilización europea que ha llevado hasta los drásticos conflictos del presente. Para ilustrar esto, el extremeño establece una relación causal de proporcionalidad inversa llamada “ley del termómetro” y según la cual a menor “represión interna religiosa” corresponde una mayor “represión exterior política”. Con otras palabras, allí donde los súbditos o ciudadanos abandonan los principios pacíficos del catolicismo para regir sus vidas surge la necesidad de un poder

58 “Cuando las catástrofes son universales, imprevistas, simultáneas, son siempre cosa providencial (...) Cuando las revoluciones presentan estos síntomas, estad seguros que vienen del cielo, y que vienen por culpa y para castigo de todos” (Donoso Cortés, 1970: 310). Estas afirmaciones son típicas del tradicionalismo. Ver De Maistre (2014).

59 “el germen de las revoluciones está en los deseos sobreexcitados de la muchedumbre por los tribunos que la explotan y benefician (...) Y seréis como los ricos: ved ahí la formula de las revoluciones socialistas contra las clases medias. Y seréis como los nobles: ved ahí la formula de las revoluciones de las clases medias contra las clases nobiliarias. Y seréis como los reyes: ved ahí la formula de las revoluciones de las clases nobiliarias contra los reyes. Por último, señores, y seréis a manera de dioses: ved ahí la formula de la primera rebelión del hombre contra Dios. Desde Adán, el primer rebelde, hasta Proudhon, el ultimo impío” (Donoso Cortés, 1970: 311-312)

represivo, pues el orgullo de los hombres independizados de Dios los tienta a conformar el mundo a sus expectativas y a su idea abstracta de justicia. El relajamiento de la idea de trascendencia lleva a los hombres a sobrevalorar sus posibilidades de transformación de la sociedad. Dado que los revolucionarios desean una radical innovación de las instituciones políticas necesitan de la violencia extrema para reprimir los intentos contrarios. En cambio, quienes actúan conforme a Dios obtienen una auto-limitación en sus acciones porque reconocen la justificación trascendente del orden mundano y, en consecuencia, lo obedecen.

Para resumir, cuando Donoso se refiere a la “represión interna religiosa” lo que quiere remarcar es la relación entre el reconocimiento humano al Dios trascendente y la obediencia a la autoridad política terrena. Por lo mismo, cuando Donoso menciona a la “represión exterior política” lo que quiere expresar es la relación entre la disminución del punto de vista religioso y el aumento de la creencia del hombre acerca de su derecho a moldear la realidad de acuerdo a un concepto de justicia.

Ahora bien, desde el punto de vista histórico puede ilustrarse esta fórmula partiendo desde el seno de la comunidad de discípulos de Jesucristo. Los apóstoles fueron seres de máxima represión religiosa y por ende desprovistos de la necesidad de represión política. Con el feudalismo, la reforma y el absolutismo dicha relación se modifica lentamente, volviendo cada vez más imprescindible la represión política estatal⁶⁰.

Según Donoso Cortés, si analizamos el presente desde el punto de vista de la ley del termómetro (o lo que es lo mismo, desde la perspectiva católica) se comprueba que “el mundo, señores, camina con pasos rapidísimos a la constitución de un despotismo, el más gigantesco y asolador de que hay memoria en los hombres. A esto camina la civilización” (Donoso Cortés, 1970: 316). Lo que quiere expresar el extremeño es que la revolución de febrero mostró la importancia del socialismo. Y con él, el avance del ateísmo socialista y el consecuente riesgo de la ausencia radical

60 En una metáfora que recuerda a Hobbes, Donoso Cortés ilustra la decadencia de la civilización mediante la comparación del estado con un cuerpo humano que va desarrollándose en paralelo con el crecimiento de la represión política. Los brazos, los ojos y los oídos del hombre natural se comparan al ejército (la fuerza), la policía (la vigilancia) y la administración (porque recoge las “quejas” de la ciudadanía). La metáfora debe entenderse en el sentido de que el estado es un reflejo del orgullo humano, y por ello a medida que crece éste va tomando su forma física.

de la represión católica, pues allí donde el catolicismo es igual a cero la represión política alcanza su cota máxima. En consecuencia, se espera la máxima represión política en la historia de la humanidad. Si a ello le sumamos el progreso técnico, es decir, la disponibilidad material para ejercer un vasto y minucioso control poblacional, los socialistas estarían en condiciones de imponer un orden de omnipotencia nunca visto:

Las vías están preparadas para un tirano gigantesco, colosal, universal, inmenso (...) ya no hay resistencias, ni físicas, ni morales; no hay resistencias físicas, porque con los barcos de vapor y los caminos de hierro no hay fronteras; no hay resistencias físicas, porque con el telégrafo eléctrico no hay distancias, y no hay resistencias morales porque todos los ánimos están divididos y todos los patriotismos están muertos (Donoso Cortés, 1970: 320)

Frente a semejante panorama, ¿es posible lograr una reacción? Este es otro de los temas que más ha desvelado a los comentadores. Donoso Cortés es impreciso al respecto. La ley del termómetro indica que debería ser posible disminuir la temperatura política a través de la recuperación de la represión interna religiosa. Para Donoso Cortés “ésta es la cuestión de España, la cuestión de Europa, la cuestión de la humanidad, la cuestión del mundo” (1970:319). Esta última frase es importante, porque para nuestro autor toda Europa se halla bajo el mismo destino.

Como puede verse, partimos de la concesión de poderes excepcionales a Narváez y hacia el final del discurso nos enfrentamos con una cuestión mucho más importante para España en tanto miembro de la civilización europea: la exigencia de la disminución del termómetro político. Esta es, creemos, la misión central de la dictadura. La justificación completa se alcanzará recién en el capítulo siguiente. Por el momento señalemos que, para Donoso, el éxito de la reacción es dudoso: “Posible lo es; pero ¿es probable? Señores, aquí hablo con la más profunda tristeza; no la creo

probable” (1970: 320). Pero, inmediatamente después exhorta a la recuperación de los territorios papales en manos de los nacionalistas italianos⁶¹.

Las palabras finales de Donoso reordenan la falsa dicotomía de Cortina. No se trata de libertad o dictadura (de legalidad o ilegalidad) sino de elegir entre dos dictaduras distintas, la socialista o la católica. La libertad ya no existe ni es posible. En la única elección viable “se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba: yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas; se trata de escoger, por último, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable: yo escojo la dictadura del sable, porque es más noble” (1970: 323). Con esta frase Donoso Cortés apunta a una solución católica dictatorial (“dictadura de arriba”) excluyendo una vía popular para implementarla, pues el pueblo es precisamente uno de los sujetos sobre los que debe operarse (“dictadura del sable”). Este gesto aristocrático recuerda al primer Donoso Cortés.

Los tres temas más importantes abordados en este discurso persistirán en el resto de las obras seleccionadas del último Donoso Cortés. En torno a la dictadura, la civilización y la reacción orbitarán las preocupaciones del autor. Dicho esto, pueden apuntarse algunos problemas. En primer lugar, con respecto a la dictadura, ¿es ella un mero reordenamiento de la situación social o implica un *plus*, algo más, de tal manera que no es posible confundir al Donoso Cortés de las *Lecciones...* con este del discurso? En definitiva, si la misión de la dictadura es disminuir la temperatura política revolucionaria, entonces la atribución de poderes extraordinarios a Narváez no tiene por objetivo la recomposición del orden, sino la reconstitución de la represión interna religiosa. En efecto, hacia 1849, los intentos revolucionarios habían quedado atrás y la segunda guerra carlista llegaba a su fin. No podríamos hablar de una dictadura re-ordenadora al estilo del Donoso Cortés de las *Lecciones...*, pues aquí el caos no remite a un desorden coyuntural en las costumbres o en la forma política de un país determinado, sino a una deriva civilizatoria que atraviesa a todas las naciones europeas.

Por otro lado, ¿por qué pedir una dictadura si la reacción es en efecto improbable y si la revolución pareciera ser un castigo de Dios al orgullo del hombre?

61 “El mundo católico no puede consentir (...) la destrucción virtual del cristianismo por una ciudad sola (...) La Europa civilizada no puede consentir, y no consentirá, que se desplome, señores, la cúpula del edificio de la civilización europea” (Donoso Cortés, 1970: 320)

¿No sería la solución nihilista y la resignación una opción consecuente con estas propuestas? ¿Qué puede hacer, en definitiva, el hombre católico para enfrentar el peligroso ateísmo socialista que presagia Donoso Cortés? Como veremos en su momento, el pesimismo donosiano es menos contundente de lo que parece. En cuanto al tercer concepto importante, el de civilización, lo estudiaremos en el próximo discurso, pues es allí dónde con mayor detalle se aborda. Pasemos entonces a la segunda disertación importante de Juan Donoso Cortés.

2.2. El *Discurso sobre la situación general de Europa*

El 30 de enero de 1850, el parlamento discute el pedido del gobierno para recaudar más contribuciones económicas. Pide la palabra Donoso Cortés para rebatir lo que considera es un enfoque errado de los males que aquejan a la sociedad. Para el resto de los diputados se trata de contener la situación social, de atemperar la llegada del socialismo en el terreno en el que éste más promete: la mejora del bienestar de la población. Pero nuestro autor desacuerda, pues para él las cuestiones económicas: 1- no son las más importantes, 2- no debe darse a estas cuestiones aún más importancia y 3- las reformas económicas están lejos de ser posibles y sencillas de aplicar.

Frente a la argumentación que prioriza lo económico por sobre otras cuestiones, para Donoso Cortés es del todo equivocado focalizar en estos aspectos para neutralizar la tentación socialista: “si se quiere combatir al socialismo, es preciso acudir a aquella religión que enseña la caridad a los ricos, a los pobres la paciencia; que enseña a los pobres a ser resignados y a los ricos a ser misericordiosos” (1970: 454). Con otras palabras, estas expresiones apuntan a desplazar la discusión hacia un argumento de tipo moral. No es la ausencia de bienestar, sino el orgullo humano por fuera de las vías católicas el que apoya una reforma económica distributiva. En rigor, la cuestión fundamental no es la distribución de la riqueza (aspecto que Donoso, de hecho, toma en cuenta) sino las ínfulas revolucionarias de los hombres. Por detrás del pedido de justicia económica existe la intención de subvertir el orden de cosas querido por Dios, de trastocar las jerarquías y las desigualdades naturales. En consecuencia, el verdadero mal de su tiempo se halla precisamente en la pérdida de la idea de autoridad: “la verdadera

causa del mal hondo y profundo que aqueja a Europa está en que ha desaparecido la idea de la autoridad divina y la autoridad humana” (Donoso Cortés, 1970: 457)

La pregunta es ¿cómo se ha llegado a esta situación de rebelión ante la autoridad, gravedad frente a la cual el aspecto económico se vuelve trivial? La causa reside en el progresivo desarrollo histórico de una serie de sistemas de ideas cuyo objetivo ha sido subvertir el orden católico. Debemos buscar la raíz de los desordenes políticos en el punto de vista adoptado por las nuevas ideas revolucionarias en materia religiosa, porque de ellas se deriva una equivalente lógica política. Por encima de la superficial defensa de idearios políticos y sociales existen unos principios generales bajo los cuales se recuestan todos los detalles del ordenamiento social según la posición en que se ubiquen respecto del catolicismo.

Para expresar este punto, Donoso Cortés distingue entre la civilización católica o afirmativa y la civilización filosófica o negativa. La católica es denominada por nuestro autor como “positiva” debido a que es independiente de otras para construir sus afirmaciones fundamentales, mientras que la negativa sólo se ocupa de negar las sentencias católicas. Todo esto se realiza según un despliegue lineal y descendente: a las ideas básicas del catolicismo les siguen temporalmente tres tipos de civilización negativos que desconocen algún aspecto de ella. Este declive del catolicismo es acumulativo, pues cada tipo de civilización, motorizada por la “filosofía”, irá incorporando las negaciones precedentes.

A partir de la respuesta brindada a la pregunta sobre Dios es posible deducir, según Donoso, el esquema político al que adscribe cada tipo de civilización negativa, porque existe en cada ideología un punto de partida que nace de la imagen trascendente, de la respuesta a la gran pregunta por el Creador (Por ejemplo: ¿Existe Dios? ¿Dios interviene sobre los sucesos de los hombres? ¿Opera milagros?, etc.). La sociedad se moldea en función de la imagen de la trascendencia allí considerada, permitiendo deducir así el esquema social al que adhiere.

El catolicismo es la civilización afirmativa, positiva y verdadera. Su postura sobre Dios asevera que Dios existe y es omnipresente. Asimismo, dice que Dios es persona y rey de lo divino y lo humano. Por último, afirma que Dios gobierna sobre el cielo y la tierra. Estas tres sentencias que describen la imagen católica de lo trascendente coinciden con la imagen teísta, según la cual, un Dios personal, rey y gobernador interviene de modo directo sobre los asuntos humanos. Ahora bien,

luego de establecidos estos axiomas, Donoso Cortés realiza una operación teológico política que traslada estos conceptos al mundo político. De la traslación surge la existencia de un rey omnipresente a través de sus agentes autorizados. Este rey reina y gobierna directamente sobre sus súbditos del mismo modo en que lo hace Dios sobre el mundo y los hombres. Para resumir, estas tesis dan por resultado que el catolicismo defiende una posición teísta sobre Dios y un esquema de monarquía absoluta y/o monarquía constitucional moderada como la de la constitución de 1845⁶², donde el rey participa fuertemente.

Desde este esquema católico se inicia la decadencia de Europa. El avance de las ideas modernas de la “filosofía” es culpable de la violenta situación actual⁶³. La primera civilización negativa niega el gobierno de Dios sobre los hombres, pero sostiene todavía su existencia y su reinado. Más específicamente, esto implica un rechazo del milagro o, lo que es lo mismo, la injerencia directa y personal de Dios sobre el mundo. Es decir, Dios existe y reina, pero no gobierna. Esto no es otra cosa más que el deísmo, cuyo principio fundamental es la desestimación del milagro divino. Según esta idea, Dios brinda leyes al mundo que ni él mismo puede contravenir. En materia política, el deísmo se corresponde con la negación del gobierno del rey, quien no se involucra en los asuntos políticos de la comunidad, aunque conserva su cargo de representante de la nación. Resumido, significa que el rey existe, es persona, reina, aunque no gobierne. Este es precisamente el modelo de monarquía constitucional del progresismo político (en rigor, liberal, porque recorta el poder real) y cuya intención es desplazar al rey de los asuntos políticos. Deísmo y monarquía constitucional, entonces.

La segunda civilización negativa va aun más allá. Ella no sólo niega el gobierno de Dios, sino que rechaza su reinado al dejar únicamente en pie su existencia. Dios existe sólo en su carácter omnipresente porque pierde la forma persona. Dios es todo, habita en la cosas, se asemeja a la naturaleza. Donoso alude

62 A primera vista, parece que Donoso se ve obligado a incluir aquí al gobierno moderado del que forma parte. No obstante, si se tiene en cuenta que la soberanía compartida entre el rey y las cortes de la constitución de 1845 mantenía la última decisión en la figura de la reina, que retiene así un poder de veto exclusivo sobre la conformación y las decisiones de la corte, entonces se verá que ella conserva el suficiente carácter absoluto como para justificar su ubicación bajo los parámetros de la tesis católica. Ver UNED (2018b).

63 Nótese la tesis idealista: la fuerza de la ideas motoriza los hechos históricos. En efecto, para Donoso Cortés lo ideal precede y justifica lo material.

aquí al panteísmo de Spinoza. En otras palabras: Dios existe pero no es ni persona, ni rey, ni gobernador. Ahora bien, este esquema se replica desde una óptica teológico-política. Desaparece la figura del rey y sobrevive el poder enteramente despersonalizado y disperso en la sociedad. A las claras, se ve que el extremeño piensa en la forma republicana como equivalente del Dios spinoziano. El panteísmo religioso es subsidiario del republicanismo político.

Para Donoso Cortés, la tercera y última negación es la más peligrosa. En ella se afirma sin tapujos la inexistencia de Dios, o sea, el ateísmo. Su correlato político es el anarquismo, que sostiene la eliminación del gobierno. Así, la última y definitiva fase de la decadencia de la civilización disuelve las fundamentales instituciones religiosas y políticas. Es importante advertir el devenir de la civilización, la involución destructiva del catolicismo. Al principio de nuestro recorrido, sólo se negaba el gobierno de Dios, mientras que al final se proclama la eliminación de toda forma religiosa y política. Esto quiere decir que Donoso Cortés encuentra una conexión entre el liberalismo, el republicanismo y el socialismo, pues los piensa como una cadena involutiva cuyo despliegue representa una amenaza a los principios católicos.

Es destacable que la descripción funcione únicamente asumiendo la visión teísta y monárquica. Admitir la civilización católica como verdadera permite emparentar al resto de las ideas políticas como su correlato destructor. Sólo si adoptamos la visión católica, el progreso histórico describe una decadencia: los hombres han pasado por el deísmo monárquico, por el panteísmo republicano, para llegar a la destrucción final del ateísmo anarquista. El punto en el que nos hallamos ahora, dice Donoso Cortés, es el segundo, la república. Y sobrevendrá el tercero de no existir una reacción. La revolución de 1848 es un primer indicio del porvenir a menos que opere un freno de tipo católico, que puede ser monárquico o no, porque “[e]l huracán revolucionario ha echado abajo las tropas, ha empolvado las coronas, ha humillado a los reyes” (Donoso Cortés, 1970: 461).

Hacia el final de su discurso, Donoso Cortés regresa sobre los tres puntos iniciales referidos a la economía y dice que el ahorro de las cuentas públicas para afrontar el déficit fiscal tendría un efecto contrario al buscado. Aceleraría el advenimiento del socialismo porque lo más oneroso para el erario público es el ejército. Y junto con la iglesia, las fuerzas armadas son las únicas en las que persiste

una obediencia férrea a la autoridad y una conciencia de la importancia de la moral católica. Sacerdote y soldado, dice Donoso Cortés apoyándose en De Maistre (1980), son los pilares contemporáneos sobre los que descansa la cristiandad. Son los dos únicos sujetos sociales sin pretensiones rebeldes que comprenden el lugar subordinado del hombre en el mundo y la imposibilidad de aplicar las imaginarias fantasías “filosóficas” de justicia.

Por lo dicho, la única solución posible radica en la restitución de la civilización católica. En rigor, solo ella merece propiamente ese nombre: “Toda civilización verdadera viene del cristianismo. Es esto tan cierto que la civilización toda se ha reconcentrado en la zona cristiana; fuera de esa zona no hay civilización, todo es barbarie; y es esto tan cierto, que antes del cristianismo no ha habido pueblos civilizados en el mundo, ni uno siquiera” (Donoso Cortés, 1970: 464)⁶⁴. ¿Cómo civiliza exactamente el catolicismo? De tres maneras. Consagrando la autoridad, santificando la obediencia e imponiendo la caridad. Esto significa que sólo desde las premisas católicas puede restituirse el orden social y, además, que la cuestión de la autoridad sobrevive allí donde se alienta una perspectiva trascendente capaz de sostener la obediencia humana.

A medida que el hombre va negando el carácter trascendente de la autoridad y reafirmando en paralelo la suya propia, la consecuencia directa es el desorden y la violencia: desorden de lo dispuesto por Dios y gobierno despótico de los hombres para instaurar un nuevo orden. El hombre, estimulado por la perspectiva revolucionaria deshace la realidad a su antojo, lo que deviene en un despotismo autoritario enemigo del querer divino.

Como se ve, este discurso continúa el de la dictadura. Aunque carece de detalles acerca del poder dictatorial, recuerda, al igual que aquel, que la reacción resulta improbable: “todo anuncia, señores, una crisis próxima y funesta; todo anuncia un cataclismo como no le han visto los hombres (...) Hoy día, señores, en Europa todos los caminos, hasta los más opuestos, conducen a la perdición”

64 La historia del término “civilización” esclarece cómo lo utiliza Donoso Cortés. Al respecto, Starobinski (1999) construye dos sentidos o acepciones. El primero como juicio para designar lo no civilizado y el segundo como criterio normativo para distinguir la verdadera civilización de la falsa. A tono con la historia del concepto, Donoso Cortés combina ambas, pero se centra en la segunda definición, desde la cual denuncia que la “civilización filosófica” es en realidad una “falsa civilización”, mientras que la verdadera es la católica. Ver Benveniste (1997) para una historia general y Escobar (1984) para la recepción reaccionaria del vocablo en España.

(Donoso Cortés, 1970: 456). En suma, el *Discurso sobre la situación general de Europa* profundiza acerca del estado de la civilización europea, reproduce el pesimismo sobre la reacción, pero omite mayores comentarios sobre el gobierno dictatorial.

Ahora bien, el discurso también deja pendiente una serie de preguntas. En primer lugar, ¿el catolicismo solo puede convivir con una monarquía? Y de ser así, ¿Cómo se concilia con una dictadura? Es decir, debemos ver hasta qué punto la descripción de Donoso Cortés es inmodificable, pues ¿no podría suceder acaso que el deísmo, el panteísmo y el ateísmo adopten otra forma política que su correspondencia política exacta? Además, ¿en qué se ampara exactamente el extremeño para justificar la correlación entre política y teología? Iremos acumulando estos interrogantes, para dar una respuesta en el próximo capítulo. Por lo pronto, en el siguiente apartado, comentaremos otro discurso importante de Juan Donoso Cortés.

2.3. El *Discurso sobre la situación de España*

Si bien este discurso es el de menor relevancia, concita un doble interés para nuestros objetivos, pues constituye la ruptura definitiva de nuestro autor con el partido moderado, al hacer explícita su diferencia con el gobierno de Narváez y, a la vez, al reafirmar lo dicho en los anteriores discursos, tanto sobre la dictadura y la civilización como sobre la necesidad de una reacción.

El tema de la sesión del día 30 de diciembre de 1850 es el presupuesto gubernamental, en un contexto de crisis económica. De acuerdo con Donoso Cortés, el enfoque dado por los moderados, incluido Narváez, es errado. Acusa al partido de ocuparse en exceso de los intereses materiales y de ignorar que el centro de la cuestión reside en “que se proclamen, se sustenten y se defiendan los verdaderos principios políticos, los verdaderos principios religiosos, los verdaderos principios sociales” (1970: 481). En una palabra, los dogmas del catolicismo. Los intereses materiales son infinitos en los hombres. Atenderlos es una tarea inacabable. Cualquier gobierno que priorice la solución económica está condenado al fracaso. La raíz del problema reside en construir una verdadera conciencia católica que relaje las

ambiciones humanas. El ministerio yerra cuando se propone ahorrar en materia religiosa, por ejemplo, al disminuir la financiación del culto y del clero.

Seguir la vía católica permitirá corregir incluso la cuestión social sin necesidad de sobrellevar los conflictos generados por la desigualdad económica española: “El catolicismo ha encontrado su solución en la limosna (...) sin limosna no hay caridad, no hay, no puede haber distribución equitativa de la riqueza” (Donoso Cortés, 1970: 492). La cuestión social se resuelve desde la restitución moral mediante individuos obedientes y ajustados al orden divino. Los ricos ceden parte de su riqueza y los pobres aceptan su situación sin cuestionamientos. El mediador en este conflicto de clases no es otro que la institución de la Iglesia católica, protectora de los pobres⁶⁵.

Incumplir estas propuestas, es decir, excluir la solución moral católica para la economía es fomentar la revolución y la consecuente perpetuación de la lucha entre ricos y pobres. Y con ella, aumentarán los deseos materiales de los ricos y la rebeldía de los pobres. Es esto en definitiva lo que el gobierno y toda Europa propicia: “se ha hecho inevitable una catástrofe, que ha de venir forzosamente, si es que no faltan aquí por primera vez las leyes eternas de la historia. Yo no sé cómo vendrá ni cuando vendrá” (Donoso Cortés, 1970: 494).

Para Donoso Cortés, deben frenarse los apetitos producto del orgullo del hombre alejado de las vías católicas. Los moderados desconocen esto, pues piensan bajo el esquema de la civilización negadora. Si fuera necesario, incluso, deberían pedir nuevamente la dictadura: “Es necesario que, si quiere dictadura [el Ministerio] la proclame y la pida, porque la dictadura, en circunstancias dadas, es un gobierno bueno, es un gobierno excelente, es un gobierno aceptable” (Donoso Cortés, 1970: 494). Nótese en relación a esto último que la revolución de febrero ya ocurrió. La dictadura entonces no tiene que ver con sofocar intentos revolucionarios. Mucho menos pide aquí Donoso Cortés un poder constituyente porque se trata de reformar la civilización más que la organización política. En resumen, el breve *Discurso sobre España* reafirma el grueso de los argumentos desplegados en las otras dos intervenciones de nuestro autor. Es útil porque advierte a los españoles de que ellos

65 “En donde más resplandeció la caridad de la Iglesia, fue, señores, en España. España ha sido una nación hecha por la Iglesia, formada por la Iglesia para los pobres; los pobres han sido en España reyes” (Donoso Cortés, 1970: 493).

tampoco están a salvo del embate general que afecta a toda Europa, sólo por haber sobrevivido sin cambios a la revolución de febrero.

Para resumir lo expuesto, de la descripción detallada de los tres artículos centrales del último Donoso destacamos cuatro puntos, 1- la presencia del recurso de la dictadura, pero de modo diferente al propuesto en las *Lecciones...*, 2- el desplazamiento desde una perspectiva nacional (adoptada por el joven Donoso) a otra que piensa en términos de civilización y que describe la decadencia de Europa desde un punto de vista católico y como negación progresiva de sus principios, 3- el pesimismo respecto de la posibilidad de revertir las circunstancias mediante una reacción católica y 4- la advertencia acerca del carácter moral del problema revolucionario. Aceptar que la raíz del conflicto revolucionario europeo es lo económico implica hablar el lenguaje materialista de la revolución. Por el contrario, para Donoso Cortés hay que restituir una ética de la obediencia a la autoridad divina que habite bajo los principios del catolicismo, para así revitalizar a la autoridad política y anular la revolución. En el próximo bloque de escritos, Donoso Cortés seguirá trabajando en torno a estas temáticas

3. Los textos y las cartas de Juan Donoso Cortés

3.1. El *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*

Publicado por iniciativa de Louis Veuillot en 1851, el *Ensayo...* ha pasado a la historia como el gran trabajo de Donoso Cortés. Este escrito estudia en profundidad las tres corrientes nombradas en el título, nuevamente desde una estrategia teológico-política que relaciona las formas religiosas (deísta, teísta, etc.) con las políticas (monarquía, república, entre otras). La mayor parte del tratado describe el núcleo de verdades del catolicismo, que luego se contrastan con las del liberalismo y del socialismo. Como en los discursos, el ideario católico continúa como parámetro de verdad desde el cual juzgar al resto de las ideologías modernas.

Tomaremos algunas precauciones al abordar este ensayo. Su elaboración le llevó a Donoso Cortés unos pocos meses. La rapidez en su composición se hace evidente para cualquier lector que repare en el desorden de los capítulos, en la

repetición de los temas y en la incongruencia entre los títulos y su contenido. Más importante aún es la acumulación de groseros errores en materia teológica que le trajeron inconvenientes en su época. Donoso Cortés se confiesa lego en la materia y debido a ello encomienda su tratado al teólogo francés Du Lac para su corrección, con la promesa de respetar sus observaciones, lo que efectivamente hará⁶⁶.

A pesar de esto, una vez publicado el *Ensayo...*, el abate francés Gaduel inicia una feroz campaña contra la validez teológica del escrito, a la que Donoso Cortés evita dar una respuesta. La revista *Civiltà Cattolica*, de orientación ortodoxa, defiende a nuestro autor destacando la utilidad crítica de la obra más allá de su idoneidad en materia de religión. La polémica llegará al Vaticano y finalmente Pío IX la convalida a tono con las recomendaciones de la *Civiltà Cattolica*, pues destaca su potencial analítico, mientras que se muestra tolerante con las imprecisiones teológicas⁶⁷. Es decir, lo que interesó tanto a Donoso Cortés como al sector católico oficial es más el ataque del *Ensayo...* a la modernidad y menos la erudición dogmática.

Por este motivo, que responde al contexto de producción, evitaremos el estudio teológico del texto y el debate acerca de su rigurosidad. En definitiva, Donoso Cortés se limita a seguir lo que cree es la posición oficial de la Iglesia católica y utiliza el pensamiento católico como medio de análisis, como arma conceptual contra la modernidad en tanto proyecto político alternativo al revolucionario. Coincidimos con Valverde y Schramm (1936) en que debe tomarse en cuenta al *Ensayo...* como una obra política que *desde* el catolicismo va *hacia* la crítica política⁶⁸.

En lo que sigue, dividiremos el análisis en dos puntos. El primero analiza las verdades del catolicismo político donosiano y el segundo las compara con el liberalismo y el socialismo. El método adoptado por Donoso Cortés para emprender

66 Ver la *Carta al director de "L'Univers"* del 3 de marzo de 1851: "Os lo he dicho y quiero repetíroslo: no entiendo de teología, ciencia a cuyo estudio no me he dedicado; ni siquiera soy escolar en ella" (Donoso Cortés, 1970: 703).

67 Según Suárez (1997), Donoso Cortés ya tenía pensado autorizar su obra en el Vaticano. Frente a los ataques, el pedido se aceleró mediante una carta a Pío IX: "me someto humildemente a la decisión de Vuestra Santidad, prometiendo, como prometo, corregir lo que Vuestra Santidad estima que debe ser retractado y explicar lo que Vuestra Santidad estime que necesite de explicaciones" (1970: 974).

68 Las notas al pie de Carlos Valverde al *Ensayo...* sirven de guía para identificar los errores teológicos de Donoso Cortés y su distancia con la posición actual de la Iglesia católica.

su tarea es el mismo del *Discurso sobre la situación general de Europa*, aunque ahora nuestro autor aumenta las variables a considerar. Ya no se trata únicamente de lo que una ideología dice acerca de Dios, sino que se incorporan dos aspectos más: la antropología (¿el hombre es bueno o malo en esencia?) y la ubicación del mal y del bien (¿el mal radica en las instituciones, en la sociedad o en el hombre?). Desde la pregunta por Dios, por el hombre y por el mal, se podrá trazar el cuadro actual de las ideas modernas.

Este despliegue complementa al de los discursos. Allí, nuestro autor elaboró una línea histórica que ahora, en el *Ensayo...* se concentrará en la actualidad. Por eso, en Donoso Cortés, el esquema teológico político se adapta a las necesidades de la crítica y de ahí la rotación de términos, su extensión y hasta su reubicación. De hecho, en la *Carta al cardenal Fornari* aparecerá una tercera versión que acota a Dios y al hombre los componentes teológico-políticos a considerar, eliminando el problema del bien y del mal.

3.1.1. El catolicismo donosiano

Donoso Cortés inicia el texto erigiendo a la teología como la madre de todas las ciencias: “La teología, por lo mismo que es la ciencia de Dios, es el océano que contiene y abarca todas las ciencias, así como Dios es el océano que contiene y abarca todas las cosas” (1970: 499). De la omnipresencia divina se sigue lógicamente la dependencia de las ciencias de los hombres respecto de la ciencia de Dios. Esto responde a una pregunta que veníamos arrastrando de los discursos, pues ahora encontramos el argumento preciso por el cual la teología política es posible. Dado que la referencia última de los descubrimientos del entendimiento humano remite a Dios, toda actividad científica implica una dependencia teológica innegable, de la que toma su forma⁶⁹.

Como consecuencia de la primacía de la teología sobre el saber humano, Donoso Cortés proclama la superioridad de la fe sobre la razón y de los principios sobrenaturales respecto de los naturales. Así, el saber revelado por Dios se ubica por

69 “toda verdad política o social se convierte forzosamente en una verdad teológica” (Donoso Cortés, 1970: 501). Y más adelante: “los sistemas teológicos sirven para explicar los sistemas políticos: la teología es la luz de la Historia” (Donoso Cortés, 1970:504)

encima de la razón humana, la gracia⁷⁰ supera a la naturaleza, y la Providencia (milagrosa o no)⁷¹ señala la imposibilidad del gobierno omnipotente de los hombres. La revelación, la gracia y la providencia forman tres elementos relativos al carácter superior del orden divino sobre el humano, en tanto resortes de la intervención divina en el mundo.

La autoridad y el orden provienen de Dios. La relación entre el orden divino y el orden terreno la ilustra Donoso Cortés mediante la “ley de lo uno y lo vario” que afirma que todas las cosas parten de Dios (unidad) para diversificarse (variedad) sin perder su relación con lo uno gracias a los lazos de amor que los unen entre sí (Beneyto, 1993). La ligazón entre dichos órdenes aparece mediante el sentimiento del hombre respecto de su creador⁷². La preeminencia divina estableció un orden de las cosas, de los hombres y de sus relaciones al que todos pertenecen. Y precisamente aquí se cifra por entero la cuestión que nos ocupa: si el hombre desobedece la autoridad de Dios e impone una verdad humana, entonces produce desorden, porque únicamente lo divino puede disponer de lo creado. Es esto precisamente lo que realizan las ideologías tan criticadas por nuestro autor. Antes de dedicarnos a ellas, observemos brevemente las respuestas fundamentales de la teología católica donosiana respecto a Dios, al hombre y al mal.

3.1.2. Dios, el hombre y las instituciones

En este escrito se reafirma la tesis sostenida en los discursos sobre el carácter interventor (providencial) de Dios sobre el mundo, típica de las afirmaciones teístas. Atado a esta tesis, existe lo que Donoso Cortés denomina “sobrenaturalismo

70 Donoso Cortés toma la idea de gracia de San Agustín. De acuerdo con Antuñano Alea significa: “la presencia y la acción de Dios, y en concreto del Espíritu Santo, en las criaturas, presencia y acción que las mantiene en el ser, les da inteligibilidad y las impulsa al amor divino” (2012: LXV)

71 “La providencia, tomada en su acepción más general, es el cuidado que tiene el Criador de todas las cosas creadas” (Donoso Cortés, 1970: 538)

72 “la suprema armonía consiste en que la unidad, de donde toda variedad nace y en la que toda variedad se resuelve, se muestre siempre idéntica a sí misma en todas sus manifestaciones, de aquí es que una misma es siempre la ley en virtud de la cual se hace uno todo lo que es vario. La variedad de la Trinidad divina es una por el amor; la variedad humana, compuesta del padre, de la madre y del hijo, se hace una por el amor. La variedad de la naturaleza humana y de la divina se hacen una en Nuestro Señor Jesucristo por la Encarnación del Verbo en las entrañas de la virgen, misterio del amor” (Donoso Cortés, 1970: 527)

católico” por el cual sostiene la siguiente relación: el bien triunfa en el ámbito sobrenatural mientras que el mal triunfa en lo natural de no mediar una acción divina. La acción humana suele engendrar la maldad en el mundo y esto sólo puede evitarse con una intervención sobrenatural. Para Valverde, aquí aparece una de las claves de la teología de la historia donosiana: “La dinámica de la historia para Donoso consiste en la recurrencia periódica del triunfo natural del mal sobre el bien y el triunfo final de Dios sobre el mal por una intervención extraordinaria.” (1970: 562). Sin embargo esta idea nos exigirá reflexionar más detalladamente en el próximo capítulo, puesto que si Dios es el único capaz de intervenir para sobreponerse al triunfo del mal en el mundo entonces parece difícil ver el papel de la dictadura en la historia.

La antropología es el segundo tópico abordado por Donoso Cortés. Este aspecto se funde con el tercero (el problema del bien y del mal en el mundo) porque nuestro autor ubica la maldad en el hombre. La persistencia del pecado le viene por vía de la concesión divina del libre albedrío. Sin esta concesión sería imposible enjuiciar las conductas humanas e imputar el castigo correspondiente. En general, el hombre se inclina al mal y al error, aunque debe aclararse que para Donoso Cortés nada malo surge de Dios. Son los seres humanos los que eligen inclinarse al mal en vez de optar por acercarse a su creador. Dicha maldad remite en sus orígenes al pecado original, fruto de la desobediencia de Adán a Dios. Apoyándose en San Agustín, Donoso Cortés describe la transmisión hereditaria del pecado original por la cual Adán, en tanto representante de la especie, transfirió su acción pecadora a toda su descendencia, degenerándola.

A partir de la transmisión adánica de la culpa se crea la unidad sustancial del género humano. La desobediencia hacia Dios es responsabilidad de todos, conformando así un vínculo de solidaridad que da lugar a la humanidad. Lo que enseña la idea católica de humanidad es que cada uno, si bien vela por su salvación personal, adquiere una obligación común con sus semejantes⁷³. Tanto los liberales

73 “El género humano es uno por la sustancia que le constituye, y es vario por las personas que le componen (...) El dogma del pecado actual es correlativo al que enseña la unidad sustancial del género humano; y como consecuencia (...) viene el dogma según el cual el hombre está sujeto a una responsabilidad que les es propia y a otra responsabilidad que le es común con los demás hombres” (Donoso Cortés, 1970: 638)

como los socialistas destrozarán con sus postulados las bases de estos vínculos, porque ambos objetarán la esencia pecaminosa de los individuos.

El hombre *tiende* hacia los actos que lo alejan de Dios, siendo necesaria la ayuda divina para retornar al orden verdadero. Como nos referimos a una tendencia, hay que evitar una lectura literal de las exageraciones retóricas de Donoso Cortés contra el hombre presentes en unas pocas oraciones de este texto⁷⁴. En suma, el teísmo donosiano otorga una fuerte capacidad de intervención a Dios sobre los asuntos humanos (sobrenaturalismo providencial), mientras que su antropología se vale de los conceptos del pecado original y del libre albedrío para justificar la inclinación humana hacia el mal y los desordenes que éste produce en el mundo. Veamos entonces la parte crítica del escrito donosiano para completar los proyectos de la civilización filosófica o racionalista.

3.1.3. El liberalismo discutidor y el socialismo revolucionario

Para Donoso Cortés el gran problema de los liberales políticos es la consagración de la discusión parlamentaria como principio de verdad para la política. Los gobiernos de cuño liberal elevan la discusión a dogma y la consideran infalible. Pero, dice Donoso, esto es falso debido a la condición imperfecta de los discutidores, marcados por el pecado original y la inclinación al mal. El resultado de la situación de discusión jamás es la verdad, porque los seres imperfectos no pueden producir lo perfecto o lo verdadero. Pero aún en el hipotético caso contrario, a saber, en el de que los seres humanos fueran perfectos, tampoco valdría el principio de discusión, porque si dos seres son perfectos arribarían a las mismas conclusiones, volviendo innecesario el debate⁷⁵.

La exaltación de la discusión, hija de la confianza en la razón humana, proviene en el liberalismo de sus tesis sobre Dios, el hombre y el mal. Respecto al

74 Como ejemplo, dos citas de Donoso: “Yo no sé si hay algo debajo del sol más vil y despreciable que el género humano fuera de las vías católicas” (1970: 532), “Yo de mí sé decir que si mi Dios no hubiera tomado carne en las entrañas de una mujer, y si no hubiera muerto en una cruz por todo el linaje humano, *el reptil que piso con mis pies sería a mis ojos menos despreciable que el hombre*” (1970:683, cursivas nuestras).

75 Valverde critica este razonamiento. Lo que el extremeño debió haber dicho en realidad es que los hombres *no siempre* pueden alcanzar la verdad a través de la discusión. Ver Donoso Cortés (1970).

Creador, los liberales creen en un Dios deísta, esto es, que existe pero evita intervenir sobre el mundo. En segundo lugar, proclaman la naturaleza bondadosa del hombre, y de ahí que celebren las virtudes de la razón discutidora para legitimar gobiernos. En relación con esto es que ubican el mal en las instituciones. De acuerdo con el liberalismo, la maldad es un problema de legitimidad, lo que a juicio de Donoso reduce a la mera forma de gobierno la potencia metafísica del concepto. Cuando la “razón discutidora” quede fuera de la fundamentación de los estados aparecerá, para los liberales, el mal público. El famoso principio de la inteligencia del gobierno representativo defendido por el primer Donoso Cortés es demolido aquí por él mismo.

Ahora bien, cada una de estas afirmaciones es contradictoria y de este carácter nacen los impedimentos para adoptar decisiones políticas fundamentales. El liberalismo se contradice cuando admite la existencia de Dios a la vez que le quita poder, pues ¿cómo quitarle facultades a un ser que se supone que las tiene todas? Además, proclama la bondad del hombre al mismo tiempo que lo constriñe mediante las instituciones estatales que, para colmo, proclama como origen de los males sociales del hombre. Si el hombre es bueno, ¿por qué crear instituciones que lo mantengan a raya? De este modo, la metafísica liberal esconde toda una red de incongruencias filosóficas que constituyen el germen de su incapacidad para la decisión gubernamental. Su indecisión proviene precisamente de estas irresoluciones, que se trasladan con todo su peso al gobierno cotidiano de sus agentes. En ellas habita su ineficacia para combatir los males de la sociedad porque, paralizado por su propia metafísica, deja en suspenso los resultados lógicos de sus afirmaciones, perpetuando así la indefinición y la inacción. Lo resume Donoso Cortés del siguiente modo:

El periodo de su dominación [del liberalismo] es aquel transitorio y fugitivo en que el mundo no sabe si irse con Barrabás o con Jesús y está suspenso entre una afirmación dogmática y una negación suprema. La sociedad entonces se deja gobernar de buen grado por una escuela que nunca dice *afirmo* ni *niego* y que a todo dice *distingo*. El supremo interés de esa escuela está en que no llegue el día de las negaciones radicales o de las afirmaciones soberanas; y para que no llegue, por medio de la

discusión confunde todas las nociones y propaga el escepticismo
(Donoso Cortés, 1970: 597)

De este modo justifica el extremeño la incapacidad de los gobiernos liberales de su época para hacer frente al socialismo. El ascenso hacía territorios metafísicos le permitió observar un puñado de contradicciones sobre Dios (al que le reconoce presencia pero le niega capacidad), sobre el hombre (proclamado como bueno, aunque coaccionado por el estado) y sobre el mal (ubicado en las instituciones políticas que no consagran la soberanía de la inteligencia). Por todo esto es que su principio más importante es la discusión parlamentaria. Justamente, discutir es evadir la acción y el liberalismo se ve impedido para trascender la esfera de la perpetua discusión, pues se paraliza al intentar resolver los absurdos intrínsecos de su pensamiento. Incompetente para asumir verdades decisivas y fundamentales, se entrega a soluciones de conciliación que tan sólo suspenden la batalla final entre el catolicismo y el socialismo.

Por su parte, las ideas socialistas representan un enemigo más respetable que el liberalismo. El socialismo es un contendiente de fuste para los católicos porque aquellos llevan sus afirmaciones hasta las últimas consecuencias. Pero su contundencia metafísica es radicalmente contraria a la de los católicos, constituyéndose así en su enemigo fundamental. Donoso Cortés lo critica a través de Proudhon, a quien toma como eje articulador de dichas ideas. En lo que respecta a Dios, el socialismo⁷⁶ se declara ateo. Con ello se derrumban todas las afirmaciones católicas relativas a la superioridad sobrenatural tanto de la revelación como de la gracia, la providencia y el pecado. Desplazado Dios de su trono, el hombre aparece así como el ser supremo y el rey absoluto del mundo natural.

En tercer lugar, son las instituciones políticas y sociales las responsables de los males humanos, y por eso hay que destruirlas para erigir sobre sus ruinas una nueva sociedad. Dado que en el ideario socialista el hombre reemplaza a Dios, su orgullo se maximiza: éste ahora cree efectivamente que debe/puede transformar el mundo a su antojo. Así, elimina las jerarquías, disuelve las instituciones de la

76 En rigor debemos hablar de anarquismo más que de socialismo. Donoso Cortés no conoció las ideas de Marx (Saralegui, 2016), aunque sí las del socialismo utópico de Fourier, Owen y Cabot, a las que agrupa con el término de “comunistas”, como veremos en la *Carta al cardenal Fornari*.

familia, la religión y la política de modo contrario al querer divino. Establece el desorden más absoluto al que aspirarían los hombres y de ahí la denominación de “satánica” a esta ideología. Si el adjetivo puede resultar exagerado, no lo es si se tiene en cuenta la dependencia entre las ideas religiosas y políticas. Rechazar los postulados católicos implica una naturaleza diabólica, y como el socialismo representa el rechazo contemporáneo más rotundo a los postulados divinos es que obtiene precisamente esa denominación.

Se verá entonces que la verdadera lucha se libra entre las ideas católicas y las socialistas, mientras que el liberalismo representa una opción intermedia y anodina para enfrentar los tiempos de lucha que asoman en la civilización europea. Llegados finalmente a este punto, resulta relevante señalar la presencia de la dictadura, la civilización y la reacción en este texto, para observar si existen novedades respecto de los discursos.

3.1.4. Dictadura, civilización y reacción

El problema de la dictadura está completamente ausente en el *Ensayo...* No se pueden rastrear referencias en este sentido. En cuando a la civilización, ya hemos caracterizado la batalla decisiva que componen el catolicismo y el socialismo y que constituye un complemento del *Discurso sobre la situación general de Europa*.

Sin embargo, sí aparece la cuestión de la reacción y Donoso Cortés nos ha proporcionado un nuevo elemento para abordarla. Sabemos de la existencia de un principio sobrenatural por el cual el bien vence al mal solo en las regiones trascendentes o, en las terrenales, con mediación de la intervención divina. En términos teológicos, se trata de la doctrina de salvación⁷⁷. En efecto, de acuerdo con Donoso, el pecado original condenó a la especie humana y trajo desorden y desunión con Dios. Pero con la venida de Cristo, el creador re-unió a Dios y a los hombres. En Cristo, entonces, reaparece aquello desarmado por la violencia del hombre, por lo que es esperable una nueva intervención directa de Dios.

77 Según Valverde (1970) y Caturelli (1958a, 1958b), ésta remite a una cristología de la historia al modo paulino. No obstante, lo cierto es que Donoso Cortés no menciona de modo explícito a San Pablo y tampoco evoca la idea de *katechon*. Sobre este problema reflexionaremos en el siguiente capítulo.

En este punto es importante reparar mínimamente en la idea de historia que subyace en estos comentarios de Donoso Cortés⁷⁸. La historia obedece a un plan divino que controla los acontecimientos humanos generales, pero sobre los cuales los hombres tienen injerencia subsidiaria. La historia es hecha por ellos pero a través de un plan trazado por el Creador: “Es menester ver (...) cómo los hombres andan perdidos y ciegos por este laberinto de la Historia, que van construyendo las generaciones humanas sin que ninguna sepa decir ni cuál es su estructura, ni donde está su entrada, ni cuál es su salida” (Donoso Cortés, 1970: 749). Ahora bien, los hombres pueden pervertir el orden dispuesto por Dios cuando se proclaman los protagonistas exclusivos de la trama de la historia, pero no alteran el gran plan divino.

El engreimiento humano atenta contra la historia, pero si únicamente Dios puede transformar el mal humano en bien divino, ¿es posible esperar una reacción de los hombres? Aquí nuevamente las visiones de Donoso Cortés son pesimistas: “Tended los ojos por toda la prolongación de los tiempos, y veréis cuan turbias y cenagosas vienen las aguas de ese río en que la humanidad va navegando” (1970: 560) o, con otras palabras: “¿Quién no ve en las revoluciones modernas, comparadas con las antiguas, una fuerza de destrucción invencible, que, no siendo divina, es forzosamente satánica?” (1970: 653). Sin embargo, en otra cita, deja ver lo siguiente: “Nadie sabrá decir dónde está en el tremendo día de la batalla y cuando el campo todo esté lleno con las falanges católicas y las falanges socialistas” (1970: 600). Sorpresivamente, en esta frase da por descontada una batalla decisiva, antes dada por perdida. Con esto queremos dejar asentado que la definición donosiana acerca de la reacción católica es más difusa y variable de lo que se supone. Más adelante nos apoyaremos en otros escritos para probarlo más contundentemente. Dicho esto, pasemos al último punto, relativo a las dos cartas que Donoso escribe con posterioridad a este trabajo.

78 La brevedad no implica restar importancia a este aspecto fundamental de la teoría donosiana. Nuestro abordaje resumido se retomará en futuros trabajos que intentarán precisar en el contenido de la teología de la historia de Donoso Cortés, su comparación con sus primeras obras y el cruce de las influencias medievales y tradicionalistas que la conforman, con un mayor detalle que el actual.

3.2. La *Carta al cardenal Fornari* y la *Carta al director de la “Revue des deux mondes”*

El 19 de julio de 1852, Donoso Cortés profundiza varios puntos del *Ensayo...* en una misiva escrita a pedido del cardenal Fornari. En ella, distingue ahora dos errores de la civilización filosófica, relativos uno a la negación de la providencia divina y, el otro, al rechazo del pecado original en el hombre. Sobre estas dos se amparan el liberalismo y el socialismo para construir sus afrentas a las ideas católicas. Sin variaciones importantes de contenido respecto al *Ensayo...*, una novedad es la incorporación de un análisis sobre el comunismo (o socialismo utópico). Lo particular de dicha mención es la analogía entre el panteísmo religioso y la política comunista.

¿No era el panteísmo hijo de la república? De acuerdo con Lozano (1963), Donoso Cortés simplemente agrega al comunismo como una derivación más del panteísmo. Con esto, el extremeño no se deja tentar por las proclamas ateas de aquellos que profesan el ideario comunista. Observa muy bien que si el socialismo propone la destrucción del gobierno en virtud de su principio anárquico, el comunismo es todo lo contrario, porque afirma el gobierno de un modo extremo, pues reconcentra todo lo existente en el poder del estado, que viene a ser una especie de centro irradiador universal del que todas las cosas dependen.

En el resto de la misiva, Donoso Cortés renueva la denuncia a la exaltación del hombre como negador del orden de Dios y comenta nuevamente los errores teológico-políticos de las ideologías modernas, cuya perdición ubica desde la reforma protestante. Asimismo, indaga sobre las relaciones adecuadas entre la iglesia y el estado sosteniendo la independencia entre ambas, pero en donde el estado acepta los preceptos espirituales de la primera, lo que no es otra cosa que una consecuencia de lo especificado en la “ley del termómetro”.

Por su parte, la *Carta al director de la “Revue des deux mondes”* es la respuesta a un artículo de Albert de Broglie, quien acusa a Donoso Cortés de medievalista. Nuestro autor escribe una réplica que finalmente decide no enviar al periódico. Aunque no fue publicada, fue escrita para serlo y se consignan allí algunas afirmaciones interesantes. Donoso Cortés niega ser un medievalista. Admira la función del catolicismo en ella, pero es consciente de su carácter anacrónico.

Cuando se refiere a la restauración del dogma católico en la civilización europea hace alusión a los principios, no a la forma de gobierno porque, en rigor, “la sumisión a los preceptos divinos no lleva consigo (...) la institución de un Gobierno teocrático” (1970: 766). Ahora bien, si la cultura católica es independiente de un régimen de gobierno específico, cabría preguntarnos hasta qué punto la monarquía es un derivado político metafísico del teísmo católico. ¿Valdría lo mismo para los demás términos de la teología política donosiana?

Sumado a esto, da otra nota de esperanza sobre la reacción: “El advenimiento de este Poder colosal podrá ser retardado por la inconsciencia de los hombres y por la misericordia divina; pero si la sociedad no muda el rumbo, su advenimiento en un porvenir no muy lejano, a pesar de los vientos contrarios que hoy reinan en Europa, me parece inevitable” (Donoso Cortés, 1970: 798). El pesimismo de nuestro autor persiste, pero ahora limitado por un condicional: de no mediar una reacción, sobrevendrá el peligro socialista y/o comunista.

Reordenemos lo expuesto. En cuanto al recorrido histórico realizado al inicio comprobamos la creciente vinculación entre la historia política española y la persona de Juan Donoso Cortés. Pero, fundamentalmente, observamos la influencia del contexto internacional en la transformación de su pensamiento. Entre las revoluciones de 1848, las dificultades del partido moderado y la conversión donosiana hay una estrecha conexión. El nuevo ideario del extremeño depende entonces, en buena medida, de dichos acontecimientos.

Con respecto al resto del capítulo, articulamos los escritos más importantes del último Donoso alrededor de tres tópicos de nuestro interés: la dictadura, la civilización (católica y filosófica) y la reacción. A pesar de nuestra intención meramente descriptiva hemos avanzado en algunos puntos. Relacionamos la dictadura con la ley del termómetro, pues afirmamos que su misión es la restauración de la represión interna religiosa y no la pacificación social propia de una dictadura reordenadora. En cuanto al concepto de civilización, de la descripción de su derrotero nos preguntamos si Donoso Cortés podía ser tan tajante al plantear la relación metafísica entre formas políticas y religiosas. Finalmente, en el punto concerniente a la reacción, permanece el interrogante acerca de hasta qué punto ella es viable de acuerdo al providencialismo y al pesimismo donosiano. Esto último

vuelve a relacionarnos con la noción de dictadura, dado que si la reacción es independiente del accionar de los hombres resulta difícil entender el pedido dictatorial del extremeño. En suma, la pregunta por la relevancia de la dictadura, por la relación entre formas políticas y religiosas y por la viabilidad de una acción humana contraria al socialismo conforman los principales interrogantes de nuestra lectura de los discursos.

Por otra parte, los textos y las cartas de Donoso Cortés abordados en la segunda parte se organizan en torno a la denuncia de la rebeldía del hombre moderno contra el orden de cosas dispuesto por la autoridad divina. Orden teísta, marcado por el sobrenaturalismo interventor de Dios y la ley de la unidad y la variedad que justifica la redención cristológica. Dentro de él, todo el peso del mal recae sobre el libre albedrío del hombre y la culpa del pecado original.

El hombre, pecaminoso, eligió negar el orden de la creación. El extremo de dicha rebelión lo constituye el socialismo, representante de la encarnación satánica enemiga de las ideas católicas. La nota saliente de estos escritos es la denuncia del orgullo pecador del hombre y, como novedad, se incorpora el análisis panteísta del comunismo. Si bien en estas intervenciones se evita el problema de la dictadura, sí aparece la cuestión de la reacción, lo que nos permitió matizar el supuesto pesimismo extremo de Donoso Cortés. Con esta aparición, aunque la victoria siga siendo improbable, se entrevé la posibilidad de una batalla terrena crucial.

Los avances recabados evidencian el momento crucial que atraviesan las autoridades tradicionales y cómo repercute esto en la noción de autoridad. La monarquía, y la legitimidad trascendente sobre la que se amparaba, pierden terreno frente a nuevos actores y discursos políticos. El esquema del viejo régimen parece resquebrajarse en paralelo con el protagonismo creciente del socialismo, aquél movimiento político que a los ojos de Donoso Cortés cuestiona a todas las autoridades al mismo tiempo, en tanto punto final de un largo recorrido de crítica hacia la monarquía y la Iglesia católica. La alarma del español redundará en la búsqueda de instrumentos alternativos con el objetivo de conservar la civilización europea y su identidad católica, para recuperar así la referencia última de la autoridad, siempre divina.

En el capítulo siguiente se detallará nuestra crítica recopilando las dudas presentes en estas páginas – dictadura y “ley del termómetro”, formas

político/religiosas de la civilización y posibilidades de una reacción católica - sumando nuestro abordaje sobre el primer Donoso. Lo haremos en diálogo con tres comentadores de la obra de nuestro autor: Carl Schmitt, Raúl Sánchez Abelenda y Jorge Dotti.

Capítulo III - Crítica a las tres vías de acceso al pensamiento de Juan Donoso Cortés y una propuesta alternativa⁷⁹

Hasta el momento, relevamos la trayectoria intelectual de Donoso Cortés mediante una distinción entre una etapa juvenil y una madura. Esta división permitió identificar el problema de la autoridad en la imposibilidad de la legitimidad monárquica para contener a la revolución socialista. Durante el trayecto, hemos ido acumulando una serie de preguntas a las que pretendemos dar respuesta en este capítulo, y lo haremos a través de la selección de dos tópicos alrededor de los cuales discutiremos con destacados comentaristas de la obra donosiana⁸⁰.

En efecto, en los estudios sobre Donoso Cortés es posible identificar tres recepciones que brindan respuestas divergentes al modo en el cual el extremeño resuelve la decadencia de la legitimidad monárquica en las revoluciones de 1848. Para dar cuenta de las tres posiciones agrupadas en estas páginas, nos organizaremos en torno a dos aspectos que creemos vitales para estudiar su pensamiento: la cuestión de su conversión a la fe católica y el sentido y función de la dictadura. Naturalmente, sería posible identificar otras, pero consideramos que relevar la cuestión de la conversión religiosa y la función de la dictadura en su último período constituye un buen parámetro sobre el cual asentar las observaciones de los autores escogidos. Acotar el criterio permite resumir en dos puntos esenciales el tránsito entre los disimiles períodos de la obra donosiana, en cuya transición habita la conciencia de nuestro autor sobre el problema de la autoridad. Previo a presentar a los comentaristas, digamos algunas palabras acerca del contenido de los tópicos sobre los que estructuraremos las opiniones de la bibliografía comentada.

El primero refiere a la cuestión de la conversión. Como hemos visto en el capítulo anterior, tratar a Donoso Cortés como un converso equivale a sostener una transformación interior de consecuencias religiosas, gracias a las cuales el extremeño

79 Este capítulo reelabora nuestras reflexiones realizadas en Castro (2017).

80 Existe todavía un desbalance en el tratamiento de los dos periodos de la vida de Donoso Cortés. Nuestro análisis de su etapa liberal concluyó con definiciones contundentes sobre la inteligencia social y la autoridad. Pero ellas se hicieron en función del último Donoso, pues sólo allí aparece con plena evidencia el problema implicado en la carencia de autoridad. De ahí que hayamos priorizado lo descriptivo, a la vez que nos limitamos a plantear preguntas relativas al concepto de dictadura, a la posibilidad de una reacción católica y al lugar de la civilización en su entramado conceptual, todas novedosas reflexiones respecto del primer Donoso Cortés.

habría abandonado su posición inicial de liberal doctrinario para, intempestivamente, abrazar un catolicismo radical. Este fenómeno atribuido a la personalidad de Donoso Cortés obliga al estudioso de su obra a responder si efectivamente existe una división contundente en la trayectoria intelectual del extremeño. Responder de modo afirmativo tiene como consecuencia extrema desestimar todo tipo de continuidades en su obra. A la inversa, inclinarse por la negativa (rechazar la conversión) conduce, en el límite, a una comunión casi total entre el Donoso joven y el maduro, que desplaza a un segundo plano las diferencias entre ambos periodos. Es decir que o bien se sostiene una hipótesis *discontinuísta* que desliga al primer y al último Donoso como si fuesen dos autores distintos o, por el contrario, se afirma una tesis *continuísta*, según la cual se buscan coincidencias estructurales en su teoría⁸¹.

Por otro lado, el segundo aspecto ingresa de lleno en los debates acumulados hasta el momento. El eje es la dictadura, tema central de los comentaristas de Donoso Cortés. En este punto, determinar la función del recurso excepcional es clave para derivar consecuencias en torno a los alcances de la reacción donosiana y del lugar de la civilización en sus escritos. Ciertamente, y como ha puesto de relieve con acierto Jorge Dotti (1999), alrededor de este problema se ha repartido la bibliografía en dos grandes caracterizaciones: una de ellas es la *decisionista*, la otra es la *tradicionalista*.

Los teóricos que ven en Donoso Cortés a un precursor del decisionismo moderno consideran que, una vez eliminada la vía de la legitimidad monárquica para contrarrestar el avance socialista de 1848, el extremeño echaría mano al recurso de la dictadura moderna, en ausencia de otro instrumento mejor para atenuar el desorden existente. Así, la situación excepcional producida por la revolución exige una recomposición del orden que sólo puede darse a través de una decisión radical y soberana. En consecuencia, la autoridad tradicional es abandonada a conciencia por nuestro autor, en un gesto pragmático y modernizante. Esta interpretación fue inaugurada y sostenida casi con exclusividad por Carl Schmitt y refrendada, con diferencias, por Dotti (1999).

Por el contrario, los tradicionalistas, sin negar la invocación donosiana de una dictadura, subestiman su importancia. La consideran una mera transición hacia la

81 La cuestión de la conversión donosiana, lejos de ser un elemento accesorio y trivial, reviste una importancia fundamental, pues constituye una especie de *a priori* del investigador que predispone hacia un determinado sentido la lectura de su obra.

recuperación de la legitimidad monárquica. Desde este punto de vista, Donoso Cortés es un defensor de la monarquía católica tradicional, tanto en su ideario personal como en su proyecto político específico, y la dictadura viene a servir de breve transición, de recurso extraordinario funcional a una restauración. Por lo tanto, Donoso Cortés está lejos de ser un teórico de la dictadura, como por ejemplo sostiene Schmitt (2009). Esta hipótesis es la más frecuente entre la literatura española y entre los pocos nacionalistas argentinos (y católicos) que abordaron los escritos donosianos. Tal vez, algunos de los más importantes representantes de esta corriente sean Suárez (1997) y Galindo Herrero (1956), y entre los argentinos se destacan Raúl Sánchez Abelenda (1969) y Alberto Caturelli (1958a, 1958b).

Ahora bien, abordaremos estos dos tópicos acudiendo a tres comentaristas de la obra de Donoso Cortés. El primero de ellos es Carl Schmitt (2006), quien sostiene un discontinuismo que ignora los textos del período juvenil y que tiene una mirada decisionista del recurso dictatorial donosiano. Para el jurista alemán únicamente el Donoso Cortés que reflexiona a partir de 1848 es interesante, siempre con el objetivo de resaltar el lugar de la decisión por fuera de la legitimidad monárquica. Los dos autores restantes pertenecen a la academia argentina. Uno de ellos es Raúl Sánchez Abelenda, teólogo nacionalista que retoma al tradicionalismo español para identificar en Donoso Cortés un proyecto de monarquía católica tradicional dentro del cual la dictadura tiene un rol circunstancial. En cuanto a la conversión, acepta una tesis principalmente discontinuista, pero a la vez establece algunas continuidades estructurales en el español. Por último, detallaremos los aportes del académico Jorge Dotti, importante comentador de Carl Schmitt que no se privó de expresarse sobre el extremeño. Su aporte combina un decisionismo radicalizado con una hipótesis radicalmente continuista que elimina todo componente de legitimidad monárquica tanto en el Donoso Cortés juvenil como en el maduro. A su original punto de vista caracterizado por el continuismo y el decisionismo lo llama *moderatismo*, para indicar que el objetivo de la decisión donosiana será el logro de la moderación y la armonía política entre sectores políticos rivales.

Una breve aclaración sobre los motivos que impulsaron a la elección de estos autores. Los tres dan cuenta de las visiones generales sobre Donoso Cortés. Schmitt es una figura imprescindible, pues prácticamente él solo detenta una interpretación con base a la cual discute casi toda la bibliografía española. Por otro lado, considerar

los abordajes argentinos hace justicia a una serie de perspectivas sobre el extremeño frecuentemente ignoradas en los centros de discusión europeos, sin que por ello los puntos de vista de Dotti y Sánchez Abelenda constituyan una rareza. Por el contrario, pueden subsumirse bajo los esquemas decisionistas y tradicionalistas. Con todo, el motivo para incluirlos en este capítulo se halla en sus diálogos compartidos. En efecto, Sánchez Abelenda discute con los textos de Carl Schmitt y, según Saralegui (2016), tenemos noticias de que el jurista alemán leyó el libro del argentino, pues se lo encontró en su biblioteca con anotaciones que reflejaban aprobación. Por su parte, Dotti conoce las opiniones de los dos autores respecto a Donoso Cortés y las comentó en varios escritos. En consecuencia, restituir esta tríada recupera un debate ignorado.

Por último, una vez realizada la reconstrucción de los intérpretes designados, cerraremos el capítulo con nuestro punto de vista acerca de la obra de Donoso Cortés, el cual surgirá de la discusión con estos tres comentadores. Allí explicaremos lo que entendemos por *decisionismo moral* o *dictadura catolizante*. Adelantemos que para nosotros la conversión donosiana es un aspecto biográfico importante, pues fue manifestado por el mismo Donoso Cortés, pero, a la vez, la deseamos como explicación de su transformación teórica luego de 1848. En segundo lugar, a nuestro entender resulta innegable el componente decisionista de su dictadura, lo que nos distancia de Sánchez Abelenda, aunque también consideramos errada la visión formalista de Schmitt y Dotti, quienes modernizan demasiado el concepto de dictadura de nuestro autor. En las páginas que siguen tendremos ocasión de explicarlo con detalle.

En suma, este capítulo se estructura a partir de dos ejes: el de la conversión religiosa de Donoso Cortés y el del lugar de la dictadura en su obra. Ambos aspectos serán puestos en movimiento mediante una discusión con tres comentadores: Carl Schmitt (decisionista), Sánchez Abelenda (tradicionalista) y Jorge Dotti (decisionista-moderatista). Posteriormente, de nuestra discusión con ellos surgirá la explicación acerca de lo que llamamos *decisionismo moral* o *dictadura catolizante*.

1. Los dos ejes en torno a la obra de Juan Donoso Cortés

Conversión y dictadura son los dos aspectos que hemos establecido como medida para dar cuenta de las diversas interpretaciones disponibles sobre Donoso Cortés. Para explayarnos sobre el primer punto, recurriremos a la correspondencia del autor y observaremos cómo ha sido tratado este tópico en lecturas ulteriores. Para el segundo tema, detallaremos las distintas nociones de dictadura que se le han atribuido al español desde las diferentes concepciones en juego. De este modo, tendremos los instrumentos suficientes para debatir con los comentadores.

1.1. La conversión religiosa

Como adelantamos en el capítulo anterior, se debe a Edmund Schramm (1936) la introducción del argumento de los dos Donosos para justificar cómo nuestro autor se traslada desde el doctrinarismo hasta el catolicismo gracias a un giro abrupto denominado *conversión*. La aplicación de este término presupone la existencia de un *plus* que excedería el mero desarrollo intelectual y que explicaría en parte la transformación de Donoso Cortés a las ideas católicas. En esta línea, los especialistas en el extremeño postularon diversos motivos para dar cuenta de esta conversión, ya sea desde la biografía, el contexto histórico o incluso la mística religiosa. Por ejemplo, el mismo Schramm comenta que “fue sin duda la Revolución de febrero [de 1848] la que impulsó a Donoso a la decisión que supone el verdadero viraje de su vida y que le llevó a una concepción total del catolicismo con todas sus consecuencias en el terreno de la política” (1936: 185). En cambio, para Suárez, la explicación es biográfica y mística a la vez: “No fue la revolución de 1848 lo que hizo variar radicalmente a Donoso. Fue la muerte de su hermano Pedro (...) la muerte de su hermano no fue ni siquiera el golpe de gracia: más bien fue *el* golpe de la gracia” (1964: 119-120); y más adelante sentencia que “la conversión no es obra natural, sino sobrenatural” (1964: 120). Suárez además agrega una conversión intelectual, fruto de una lenta y consciente evolución en nuestro autor. De este modo, el intelecto y la fe componen dos desarrollos distintos pero enlazados de su nueva posición católica.

Es evidente que, si asumimos la hipótesis de que el viraje de Donoso Cortés es incomprensible desde la pura teoría o la razón, sino que brota de una conversión íntima, la división entre el Donoso Cortés joven y el maduro es la misma que existe

entre dos autores distintos, tanto que pueden estudiarse por separado o puede seleccionarse cuál de ellos es genuino y prescindir así totalmente del otro. De este modo, se produce una escisión del pensamiento donosiano, un parteaguas incommunicable. Los comentaristas *discontinuístas*, en su mayoría referentes de la derecha española poseyeron un interés especial en radicalizar esta distinción, pues acercar a ambos donosos implicaría admitir una coexistencia posible entre las ideas liberales de su juventud y las tradicionalistas.

Un ejemplo de lo dicho lo proporcionan los neocatólicos⁸², quienes fueron férreos defensores de la tesis de la conversión de Donoso Cortés. Entre ellos figuran los dos primeros editores de las obras completas de nuestro autor. Hablamos de Gabino Tejado (1854), discípulo, amigo personal de Donoso Cortés y primer compilador de sus obras, y de Ortí y Lara (1891), segundo editor de los textos donosianos. Ambos se inclinaron por dividir de modo tajante la obra del extremeño. A tal punto llega este argumento que el mismo Ortí y Lara altera el orden de los escritos de Donoso Cortés para colocar en la primera parte a los “verdaderos” (los pertenecientes al período 1845-1853) en oposición a los “falsos” (los del Donoso liberal) y cuyas páginas inunda el editor con abundantes críticas al margen. Durante el siglo XX, los intérpretes franquistas replicaron el argumento discontinuísta sobre Donoso Cortés, como sucede con Galindo Herrero (1956) y Fagoaga (1958). Todos estos comentadores se ven favorecidos por el hecho de que el mismo Donoso Cortés, en varias declaraciones y correspondencias privadas, se declara como un converso y se aleja de modo contundente de los trabajos de su juventud. Estas declaraciones inclinaron a la bibliografía hacia el estudio del Donoso Cortés de los últimos años, como los más reconocidos y citados de su obra, descuidando los primeros tiempos de su producción⁸³.

82 Se denomina *neocatólicos* a un sector político surgido en España durante la segunda mitad del siglo XIX y cuyo objetivo fue la renovación política y programática del catolicismo antiliberal. Donoso Cortés fue un insumo central de esta nueva corriente (González Cuevas, 2015). Los neocatólicos se incorporaron al carlismo luego de la caída de Isabel II hacia 1868, lo que les permitió a los carlistas consolidar su ideario. A partir de esa fecha, carlismo y neocatolicismo se volvieron términos equivalentes (Abellán, 1984).

83 No todo abordaje católico que admita como probable la acción de la “gracia” divina en Donoso Cortés sostiene un discontinuismo radical en *todos* los conceptos donosianos. Un ejemplo es Suárez (1997) quien admitiendo la conversión de Donoso Cortés sostiene que el concepto de dictadura del joven extremeño es equivalente al del último. Las visiones contemporáneas provenientes de este

En décadas recientes, sin embargo, se acrecientan los trabajos sobre el periodo inicial y se afianzan las tesis continuistas, las cuales suponen que la conversión es irrelevante y que por este motivo debe desligársela de la evolución intelectual, pues Donoso se explicaría desde la misma teoría. Los aportes *continuistas* suelen ser trabajos contemporáneos de origen académico. Dichos estudios apuestan a un abordaje riguroso de los textos. El efecto inmediato es la reunión entre los contenidos de los “dos Donoso” para hallar patrones comunes.

Si bien esta tarea representa un avance respecto de la utilización política del extremeño por parte de la derecha católica española, los continuistas⁸⁴ se topan con el problema de ir contra el modo en el que el autor se pensó a sí mismo, es decir, deben enfrentarse a la dificultad de rechazar su distanciamiento explícito con su pensamiento juvenil. A esto debe sumarse el hecho ya consignado en páginas anteriores de que la asimilación excesiva entre el joven y el maduro Donoso Cortés subestima las diferencias entre ambos periodos. Debido a esto, el rechazo extremo de la conversión también presenta sus dificultades.

Revisemos entonces los dichos de Donoso Cortés relacionados con su conversión. La primera referencia data del 26 de mayo de 1849 y es una carta escrita al conde de Montalembert y luego publicada en *El Heraldo*. En ella nuestro autor explica que “mis ideas políticas y religiosas de hoy no se parecen a mis ideas políticas y religiosas de otros tiempos. Mi conversión a los buenos principios se debe, en primer lugar, a la misericordia divina, y después, al estudio profundo de las revoluciones” (Donoso Cortés, 1970: 327-328). Más importante aún es la carta enviada poco después a Blanche Raffin el día 21 de julio de 1849. En ella, Donoso Cortés se explaya un poco más al respecto de su conversión: “Yo siempre fui creyente en lo íntimo de mi alma; pero mi fe era estéril, porque ni gobernaba mis pensamientos, ni inspiraba mis discursos, ni guiaba mis acciones (...) Dos cosas me han salvado: el sentimiento exquisito que siempre tuve de la belleza moral y una ternura de corazón que llega a ser una flaqueza; el primero debía hacerme admirar el catolicismo, y la segunda me debía hacer amarle con el tiempo” (1970: 342)

sector ideológico suelen ser proclives a la identificación de continuidades que resten importancia al decisionismo.

84 Entre los autores contemporáneos que desestiman la conversión y proponen un Donoso Cortés continuista se hallan Rivera de Ventosa (1976), Abellán (1984), McNamara (1992), Jiménez (1999) y Rivera (2006).

Más adelante, agrega la importancia que supuso para su conversión el haberse reunido durante su estancia en París con Santiago de Masarnau, un importante músico español de conocida militancia católica. Prosigue Donoso Cortés con su explicación: “Dios me tenía preparado para después otro instrumento de conversión más eficaz y poderoso. Tuve un hermano a quien vi vivir y morir (...) Desde entonces juré amar y adorar (...) al Dios de mi hermano” (1970: 343). Finalmente, el extremeño remata con las siguientes palabras, claves para la justificación de la conversión y muy utilizadas por los comentaristas discontinuistas:

Vea usted aquí, amigo mío, la historia íntima y secreta de mi conversión (...) Como usted ve, aquí no han tenido influencia alguna ni el talento ni la razón (...) El misterio de mi conversión (porque toda conversión es un misterio) es un misterio de ternura. No le amaba, y Dios ha querido que le ame, y le amo; y porque le amo estoy convertido (1970: 343).

Por su parte, Suárez (1997) agrega una tercera referencia histórica sobre la conversión. El historiador relata que el conde de Bois-Le-Comte, antiguo embajador de Francia en tiempos de la regencia de María Cristina, envía el 4 de mayo de 1853 (poco después de la muerte de Donoso) una carta a madame Cravens donde reproduce un diálogo que había entablado con Donoso Cortés y en el que éste le habría detallado su conversión. En la conversación, el extremeño basaría su explicación en el dolor que le produjo la muerte de su hermano. Por último, sumemos una cuarta, aunque indirecta. En 1852 Donoso Cortés escribe su *Carta al director del “Heraldo”* en respuesta a un articulista que lo acusa de contradicción con las ideas de su juventud. En la misiva, explica que “entre las doctrinas que usted profesa y que profesaba yo cuando aún tenía pocos años, y las que profeso ahora, hay una contradicción radical y una repugnancia invencible” (1970: 735)

Como puede verse, el mismo Donoso Cortés refiere su carácter de converso. Sin embargo, nada nos obliga por ello a negar las continuidades y a aceptar la teoría de los “dos Donosos”. En definitiva, nuestro autor debe justificar ante su época un cambio tan radical como el expuesto y que le valió el alejamiento del partido moderado. No obstante, tampoco debemos desestimar de plano el tajante

distanciamiento de sus primeros años, pues es claro que escribe sus obras finales en evidente ruptura con su juventud.

En suma, la conversión repercute en el estudio de la obra donosiana, en especial en la relevancia otorgada al joven Donoso Cortés. Asimismo, nos proporciona una guía para rastrear las diversas interpretaciones sobre su pensamiento. La consecuencia de las perspectivas discontinuistas de considerar al primer Donoso Cortés como un autor fallido, inexperto y errado es ignorar completamente lo que allí se trata. De abrazarse el investigador a esta afirmación, desatenderá más de mil páginas de ensayos, cartas y discursos. Como contrapartida, los continuistas se enfrentan con las confesiones de Donoso Cortés y el problema sucedáneo de ir contra la literalidad de su palabra. Sin embargo, estos son los casos extremos. Luego de la muerte de Donoso Cortés y hasta finales del franquismo primó en general la lectura discontinuista; luego, la continuista. No obstante, los abordajes contemporáneos son algo más flexibles, e incluso los enfoques católicos, más proclives a la discontinuidad, tienden a destacar los elementos de continuidad y se preocupan por utilizar los trabajos liberales de Donoso Cortés.

1.2. La noción de dictadura

Con toda probabilidad, el tema más controversial de la obra de Donoso Cortés es el de la dictadura. Desde los escritos de Carl Schmitt existe un debate respecto a su alcance y sentido teórico en el extremeño. En general, se identifican dos posiciones. Una, que coloca en el centro de la teoría política donosiana al recurso de la dictadura, posición que llamamos decisionista. La otra, la tradicionalista, que la reduce a un hecho puntual (los desórdenes de 1848) en favor de la presencia de un ideal monárquico, católico y tradicional en nuestro autor.

La hipótesis decisionista se sustenta en la idea de que Donoso Cortés encuentra obsoletas a las monarquías absolutas europeas y, por lo tanto, considera que el sostenimiento del orden depende de un soberano capaz de frenar avance de la revolución socialista. Este no apela a ninguna legitimidad más que a la emanada de su propia capacidad decisora. Él decide la excepción y los contenidos de su resolución. La dictadura sería así un anticipo de los estados autoritarios del siglo XX y representaría, además, toda una novedad entre los reaccionarios como Joseph de

Maistre y Louis de Bonald, típicos defensores de la restauración monárquica (Schmitt, 2009).

Esta posición tiende a menospreciar el componente tradicionalista de Donoso Cortés y a relegar los presupuestos católicos de su pensamiento. Lo que destacan es el gesto dictatorial, y por lo tanto existe una inclinación a formalizar a nuestro autor, es decir, a desplazar a un segundo plano los contenidos (religiosos) que efectiviza la dictadura para exaltar las capacidades soberanas. Decimos que formaliza porque prioriza la decisión por sobre el contenido de la resolución. De ahí que restar importancia al catolicismo donosiano anule el problema acerca de si es posible por parte de los hombres una reacción católica, puesto que realza el protagonismo personal del decisor, enlazando así su teoría con los decisionismos del siglo XX.

El decisionismo difícilmente constituya una línea de interpretación comparable con la tradicionalista, cuyo peso político en España incorpora a una vasta cantidad de autores. Para comprender adecuadamente esta segunda lectura debemos contextualizar su origen y sus postulados principales. De este modo, clarificaremos mejor el papel asignado a Donoso Cortés por dicha corriente.

El tradicionalismo español, como mencionamos en otro capítulo, comienza a finales del siglo XVIII, cuando un grupo de clérigos reaccionarios combate a las nuevas ideas ilustradas francesas por ser, de acuerdo con ellos, extranjerizantes (Abellán, 1984). Este sector identificó el proyecto secular de la modernidad con el mal radical (el ateísmo) frente al cual era necesario un llamado a la protección de España contra la revolución “satánica” que ésta representaba. Posteriormente, surgirá el carlismo, que unificará a la cuestión dinástica fernandina con la disputa entre los partidarios de la monarquía de derecho divino y los liberales defensores de la soberanía nacional. Serán precisamente los carlistas los que se autoproclamen defensores de la tradición.

Ahora bien, tanto Abellán (1984) como Tierno Galván (1962) destacan que la idea española de tradición fue en realidad una apropiación selectiva de aquellos sectores que vieron perder sus privilegios y que adoptaron las tesis del tradicionalismo francés para defenderlos, suprimiendo de la historia la pluralidad de modos de vida que caracterizaron al mundo medieval español. De ser esto cierto, los

defensores de la tradición serían tan foráneos como los del liberalismo⁸⁵. Hay que decir, sin embargo, que contra el fondo doctrinal del tradicionalismo francés, la versión española tendrá una especificidad insoslayable, sostenida sobre las bases teóricas de su monarquía tradicional y católica.

Para explicarlas brevemente, nos valdremos de Antonio Rivera (2006), quien realiza una reconstrucción del proyecto tradicionalista y se ocupa de señalar sus aspectos centrales. En primer lugar, destaca el fundamento místico de la monarquía, su investidura y carácter divino. La autoridad monárquica perdería su fuerza sin esta remisión a la trascendencia, pues ella facilita la obediencia⁸⁶. De ahí el rol esencial ocupado por la Iglesia católica en esta construcción, que a través de su poder indirecto garantiza la obediencia de los súbditos⁸⁷ a la corona.

El segundo aspecto lo constituye el carácter histórico de la constitución, legitimada en función de su duración y en el respeto al legado de los antepasados. Dicha constitución es de carácter mixto y estamental, razón por la cual los tradicionalistas apuestan por la restitución de las “cortes” del período pre-revolucionario. Además, defienden la descentralización y el foralismo, dos expresiones de apoyo a los regionalismos y al estilo de vida del pueblo español, relacionado con las costumbres agrarias y la posesión comunal de la tierra. El monarca tradicionalista debe proteger esta organización del poder, lo que implica la distinción entre la legitimidad de origen y la de ejercicio. Un rey legítimo es aquel que corresponde a la cadena de sucesión, pero que puede ser resistido cuando viole su legitimidad de ejercicio, es decir, cuando transgreda su función eminente: la protección del catolicismo y del modo de ser español.

85 Hobsbawm (2002) destaca que la tradición es un modo ficticio de unir el presente con el pasado. La “creación” de una tradición refuerza los lazos sociales en momentos de disolución de las viejas formas de organización social. El autor nos recuerda que la sociedad liberal europea posterior a la Revolución francesa fue particularmente productiva en la fabricación de tradiciones asociadas a la idea de nación. Esto significa que la apropiación tradicionalista denunciada por Abellán y Tierno Galván no es imputable únicamente a los grupos que asumían dicha denominación. En contra de la idea del extranjerismo de los tradicionalistas, ver la recuperación de Javier Herrero realizada por Novella Suárez (2007) y ver Villacañas (2004). Ambos les dan entidad propia a los reaccionarios españoles.

86 Esto no implica, aclara el autor, la asociación exclusiva entre el catolicismo y la monarquía porque lo central es la garantía de los principios católicos más que la forma de gobierno.

87 Derivado de este fundamento, el poder del monarca es absoluto pero no ilimitado, gracias a las leyes divinas que lo constriñen por arriba, y a una amplia red de cuerpos intermedios que lo condicionan por abajo. Por dicho motivo debe diferenciarse correctamente a este proyecto monárquico del hobsesiano, que nunca prendió en España, como aclara Saralegui (2016)

El tercer elemento recogido por Rivera (2006, 2007) es el de la dictadura, a la que los tradicionalistas se vieron obligados a recurrir ante cada avance de la revolución. Desde su óptica, ella tendrá como única finalidad la resolución de una situación excepcional con el objetivo de rehabilitar a la monarquía tradicional. La dictadura, entonces, no es más que un recurso puntual frente a circunstancias de crisis, convirtiéndose así en un instrumento ocasional al servicio del “Trono y del Altar”.

En consecuencia, caracterizamos a la posición tradicionalista mediante tres elementos, el místico-religioso, el histórico y el dictatorial. La justificación divina del poder y la presencia constante del catolicismo como principio rector de la vida social se suma a una organización institucional que cuenta con un rey cuya función es el respeto a la constitución histórica (so pena de violar la legitimidad de ejercicio) y a las costumbres populares⁸⁸. En este marco, la dictadura opera como un mecanismo transitorio de resolución de la situación excepcional.

Valiéndonos de este último aporte, volvamos a Donoso Cortés. Los tradicionalistas evitan la formalización de la decisión. En su opinión, la dictadura es un recurso de emergencia cuya misión es la realización del derecho natural católico para recobrar la monarquía católica tradicional. Por eso, el tradicionalismo verá en Donoso Cortés a un representante de la legitimidad monárquica y a un defensor del catolicismo antiliberal. Lo central para nuestra descripción es retener el carácter subordinado del soberano respecto del ideario católico que debe restituir, lo que difiere de la propuesta schmittiana en la que lo más importante es justamente el criterio del soberano.

Precisamente, el nacionalismo católico argentino retoma al tradicionalismo español bajo el concepto de *hispanidad*, mediante el cual reflexiona sobre la tradición argentina, que extraería su legado y por ende su esencia nacional de su pertenencia al mundo hispano (Dotti, 2000). Es esta traslación la que nos permite identificar la visión tradicionalista en un representante como Raúl Sánchez Abelenda,

88 Tierno Galván (1962) nos advierte que habrá que esperar hasta principios del siglo XX para que la idea de tradición sea sistematizada con cierta coherencia por Vázquez de Mella, época en la cual el ideario católico se hace compatible con un concepto más robusto de nación. El tránsito que va desde Donoso Cortés hasta de Mella describe el proceso de nacionalización del catolicismo, muy importante para la conformación definitiva del tradicionalismo español (Álvarez Junco, 2014).

dado que los argentinos utilizarán el mismo esquema conceptual que los españoles al analizar la obra del extremeño.

Para resumir, existen dos visiones de la dictadura donosiana que reflejaremos en tres autores. La decisionista, que hace foco en la decisión (formal) soberana más allá de los contenidos, representada por Schmitt y Dotti (este último en su variante *moderatista*), y la tradicionalista, que gira en torno a la restauración de la monarquía tradicional, la cual prioriza el contenido y niega la primacía del soberano excepcional en Donoso Cortés.

2. Las tres vías de acceso a la obra de Juan Donoso Cortés

En lo que sigue estudiaremos brevemente los enfoques de Carl Schmitt, Sánchez Abelenda y Jorge Dotti, representantes de las visiones decisionista, tradicionalista y moderatista. Para ello, recurriremos a dos aspectos de la obra donosiana: el problema de la conversión y de la dictadura. Para cada uno de ellos, veremos si adoptan una posición continuista o discontinuista en relación a la conversión y observaremos si priorizan un esquema de formalización de la decisión u otro con acento en el contenido católico. Comencemos por Carl Schmitt, quien sentó las bases de la discusión posterior con los otros dos autores.

2.1. El decisionismo donosiano, según Carl Schmitt

Con seguridad, Donoso Cortés es uno de los autores de mayor presencia en Schmitt. Lo demuestra el persistente interés del jurista por su figura, que abarca desde comienzos de los años veinte hasta el final de su vida, atravesando todas sus etapas biográficas e intelectuales. Dicho interés fue condensado en una compilación que agrupa una serie de escritos dedicados al pensador español, titulado *Interpretación europea de Donoso Cortés* (1950).

El primer trabajo exhaustivo dedicado a Donoso Cortés también aparece en el cuarto capítulo de *Teología política*, de 1922, en el que Schmitt se ocupa de los reaccionarios de principios del siglo XIX. Allí, hace foco en nuestro pensador, a quien le otorga una categoría superior a la de Bonald y De Maistre, dado que el extremeño habría identificado la imposibilidad de la restauración y de ahí su

apelación a la dictadura, característica ausente en los contrarrevolucionarios. Además, celebra sus críticas al liberalismo, pues el español habría dado en la tecla al asimilarlo al concepto de discusión⁸⁹.

En 1927 Schmitt presenta el ensayo *Donoso Cortés en Alemania*, en el que trabaja sobre el desencanto del español por el régimen conservador alemán, al que éste ve en las postrimerías de una revolución. Dos años después, escribe *El infortunio de Donoso Cortés* donde se pregunta por los motivos del olvido de su figura en la historia de la ideas europeas a la vez que destaca su abordaje de la dictadura y lo define como un precursor de la noción amigo-enemigo. Más adelante, en el artículo de 1944 que da nombre a la compilación, Schmitt estudia las observaciones de Donoso Cortés relacionadas con el futuro europeo post-1848. Finalmente, en la introducción, el alemán hace una alusión pasajera a la visión cristiana de la historia de nuestro autor y al europeísmo de su pensamiento. Esta es la principal producción schmittiana al respecto⁹⁰.

Sin embargo, para Saralegui (2016) la verdadera vinculación entre Schmitt y Donoso Cortés trasciende la esfera de lo intelectual. En efecto, rastreando la obra privada del alemán (especialmente el *Glossarium*) detecta la empatía del jurista con el español, pues aquél considera que ambos comparten un mismo destino de parias, de rechazados por la verdad oculta que habita en sus ideas. Este aspecto es importante, puesto que tal vez explique el hecho de que Schmitt se despreocupara por conocer a fondo la obra de Donoso. Como parece sugerir Saralegui, si la relación es más privada que pública, entonces sería menos intelectual que emocional. Por último, aclaremos que las páginas siguientes se ocuparán sólo de la lectura

89 Por fuera de la compilación mencionada, en 1923 Schmitt (1990) establece una comparación luego abandonada entre Donoso Cortés y Proudhon en la *Teoría política del mito*, escrito dedicado a Sorel. Aquí Schmitt toma a Donoso Cortés como un autor que anticipa el irracionalismo vitalista. Para nosotros esto es errado. Si se tiene en cuenta la antropología negativa de Donoso Cortés se ve que para él la justificación de la acción sobre rasgos vitales o pasionales es más bien un riesgo que debe atemperarse.

90 También resultan llamativas las ausencias. La figura de Donoso Cortés carece de importancia en *La dictadura*, aún cuando Schmitt lo considera un teórico central de la misma. Por otro lado, Schmitt es consecuente con su lectura decisionista al evitar referencias al español en textos dedicados al catolicismo, como *Catolicismo romano y forma política* y *La visibilidad de la Iglesia*.

schmittiana de Donoso Cortés y no del lugar de aquél en su obra o de las similitudes y las diferencias entre ambos⁹¹.

2.1.1. El discontinuismo radical

En *Para la filosofía política de la contrarrevolución*, de 1922, Schmitt menciona el problema de la conversión y sostiene que “su gran importancia teórica [de Donoso Cortés] para la historia de las doctrinas antirrevolucionarias estriba en el hecho de que *abandona la argumentación legitimista* y ya no formula una filosofía política de la restauración, sino una teoría de la dictadura” (2006: 96, cursivas nuestras). Años después, en el mencionado artículo *El infortunio de Donoso Cortés*, opina de otro modo: considera que el español “era, en cierto modo, un converso, por cuanto empezó como catedrático liberal de Derecho político y termino siendo el heraldo teórico de una dictadura conservadora” (2006: 89). Sin embargo, en su trabajo de 1944 rechaza la relevancia del problema de la conversión:

Por aquel entonces, numerosos liberales y liberaloides, moderados y constitucionalista de todos los matices (...) cambiaron de rumbo, colocándose decididamente del lado antiliberal (...) Pecaría de superficial quien (...) admitiese una conversión producto del pánico o un viraje brusco. Ya antes de 1848 [Donoso Cortés] era conservador por su actitud política total y cristiano católico por su convicción religiosa. Él mismo califica la muerte de su hermano, acaecida en 1847, de punto inicial de una nueva etapa en su actitud interior (2006: 15-16)

Además, en la introducción a *Interpretación europea de Donoso Cortés* afirma que “tan pronto como quedaba restablecida la acostumbrada normalidad, resultaba fácil demostrar que, en rigor, Donoso Cortés no fue sino un típico liberal-conservador del siglo XIX, que a menudo cambiaba de opinión. Pero Donoso *es mucho más que eso*” (Schmitt, 2006: 7). Es probable que estas consideraciones hicieran que Schmitt no

91 De los trabajos que estudian la influencia de Donoso Cortés en Schmitt puede consultarse a Bueno (2012), a Moreno González (2014) y a Villar Borda (2006).

utilizara ninguno de los textos del joven Donoso Cortés, imputación que resaltaré, veremos más adelante, Jorge Dotti (1999).

Como se ve, Schmitt es ciertamente contradictorio al respecto. El descuido que muestra en cuanto a los motivos y momentos de la transformación de Donoso Cortés podría revelar la poca importancia que le concedió al asunto. Ya sea por haber abandonado el legitimismo, por haber sido un liberal o acaso un simple doctrinario; es decir, sin importar claramente lo que Donoso fue antes y después de su conversión, lo fundamental para Schmitt es que hay un solo Donoso Cortés importante: el maduro. Y el motivo reside en que el español se volvería un autor de fuste recién a partir de la revolución de 1848. Es en este exacto momento en que su pensamiento concita el interés de Carl Schmitt. Evidente discontinuismo, entonces.

2.1.2. El decisionismo formal

A nuestro modo de ver, son tres los puntos principales que rescata Schmitt de la obra de Donoso Cortés: la interpretación histórica de 1848, la crítica al liberalismo y la dictadura decisionista. Respecto del primero y según el alemán, el extremeño habría creado una explicación diferente sobre los acontecimientos de 1848 que esclarece mejor que el marxismo el devenir europeo. De este modo, Donoso Cortés habría dado “el golpe de muerte a la filosofía progresista de la Historia con la fuerza emanada de una vigorosa imagen propia de la Historia” (Schmitt, 2006: 7). Dicha alternativa se evidencia en su pronóstico acerca del declive de la hegemonía de Europa. Asimismo, habría comprendido el proceso de totalización social producido por la técnica y la ideología revolucionaria, transcurso cuya violencia refuta la relación directa entre progreso moral y material. En segundo lugar, Schmitt (2009) valora el juicio donosiano del liberalismo como aquél sector caracterizado por la indefinición política, que por su metafísica evita dar definiciones políticas precisas escondiéndose en las supuestas virtudes de la discusión. La consecuencia de esta crítica es una revalorización de la decisión, aspecto esencial para Schmitt y que va de la mano con la cuestión de la dictadura.

El punto restante nos interesa especialmente. Schmitt aprecia de Donoso Cortés, y también de los reaccionarios franceses aunque en menor grado, “la conciencia de que la época exigía una decisión” (2006: 45). Dicha decisión

culminará, informa el alemán, en una dictadura, inevitable debido a las dificultades de las monarquías europeas para el ejercicio del gobierno. Existe entonces una relación directa entre la disolución de la legitimidad regia y la necesidad de una decisión urgente capaz de superar la parálisis liberal y contrarrestar los crecientes esfuerzos socialistas.

Por lo dicho, para Schmitt la dictadura donosiana es la antítesis de la discusión y no de la democracia. Su objetivo es dejar atrás la vaguedad liberal para responder de modo contundente a los conflictos de 1848. En sus palabras: “La dictadura no es el extremo opuesto de la democracia, sino de la discusión. Es peculiar al decisionismo del espíritu donosiano admitir siempre el caso extremo, en espera del juicio final” (2006: 56). A su vez, el recurso dictatorial busca oponerle a la dictadura centralizadora del socialismo una fuerza decisiva y contrarrevolucionaria. Precisamente, el momento dictatorial que impulsa a Donoso Cortés a abandonar la legitimidad tradicional lo lleva a un decisionismo del que quizás ni él mismo tuvo idea de sus consecuencias. Lo explica Schmitt en una cita clave para comprender su visión. Su extensión, aunque incómoda, resume su análisis:

La significación actual de los filósofos contrarrevolucionarios del Estado radica en la lógica consecuencia con que se deciden. De tal modo subrayan el factor decisión que éste termina por anular la idea de legitimidad de la que partieron. Tan pronto como Donoso Cortés advierte que la época de la monarquía ha terminado porque ya no hay reyes y ninguno de ellos tendría valor de serlo sino por la voluntad popular, lleva su decisionismo a una conclusión; es decir, pide una dictadura política (...) consecuentemente, a *una decisión pura, que no razona, ni discute, ni se justifica, es decir, creada de la nada y absoluta*. Más, esencialmente, esto es dictadura, no legitimidad dinástica. Donoso Cortés estaba convencido de que había llegado el instante de la lucha final; frente a lo radicalmente malo solo cabe una dictadura, y la idea legitimista de su sucesión dinástica se convierte en tal coyuntura en un vacío legismo (2006: 60-61, cursivas nuestras)

La cita precedente condensa el núcleo de la visión de Schmitt sobre la decisión donosiana. Frente a un otro radical cifrado en la amenaza del socialismo anticatólico es urgente una decisión superadora del liberalismo. Sin embargo, el momento decisionista de la proclamación de una dictadura ya no se realiza en nombre de un ideal monárquico perimido, sino que ella decide por la misma necesidad de decidir. Es una decisión pura que “no razona”, es decir, que no apela a la discusión y que “no discute”, y por lo tanto no permanece indefinida. A su vez, la dictadura decisionista donosiana “no se justifica” (y este punto es central), lo que significa que evita remitirse a una instancia superior de la cual extraer su legitimidad para actuar. Su justificación habita en la misma exigencia de las circunstancias y no en el derecho natural, la legalidad constitucional o la tradición histórica. Es “creada de la nada”, aparece por la exigencia radical de las circunstancias. En este marco el catolicismo es tan sólo lo que le permite a Donoso reconocer a un enemigo radical sobre el que ejercer la dictadura.

Para reforzar lo dicho, Schmitt aplica este punto de vista cuando analiza el apoyo de Donoso Cortés a la dictadura de Napoleón III en Francia, dado que ésta “no significaba para él sino un *pis aller* práctico, una legítima defensa contra la dictadura de otras fuerzas y otros poderes, a los que consideraba más peligrosos y más intensamente dictatoriales. Jamás juzgó a este recurso pragmático como *una salvación religiosa ni teórica*” (2006: 37, cursivas nuestras). Al alemán le sorprende este apoyo, puesto que es posible convalidar el golpe de estado de 1851, pero “lo que resulta (...) imposible es fundamentarlo ideológicamente sobre conceptos apocalípticos” (2006: 97), porque, según Schmitt, la dictadura napoleónica tuvo un objetivo banal respecto del que le atribuye Donoso: fue simplemente un instrumento conveniente para anular al parlamento. A nuestro modo de ver, aquí Schmitt pasa por alto que Donoso Cortés veía en el político francés a la figura que había restituido en el trono al Papa Pío IX y que, por lo tanto, parecía encarnar al dictador capaz de recuperar los principios católicos⁹². Posteriormente, Donoso Cortés se decepcionará

92 Antes del golpe de estado, Donoso Cortés observaba en sus *Despachos desde París* que el presidente “es hoy el único representante legítimo (...) del orden en la Francia y del orden en la Europa (...) las acertadísimas providencias adoptadas por el presidente para restaurar el lustre católico le han ganado las voluntades del partido católico, que alcanza aquí una grande influencia” (1970: 836). A comienzos de 1852, celebra dicho golpe porque sospecha que con él vendrá “la supresión simultánea de la revolución de 1789, de la de 1830, de la de 1848 y de la de 1852” (1970: 845).

al detectar que Napoleón III gobernaba en función de los ideales materiales y no de los valores espirituales del catolicismo⁹³.

Por último, tiene algún interés recuperar un comentario privado de Schmitt recogido por Saralegui (2016) y según el cual el alemán expresó en el *Glossarium* su descontento con Donoso Cortés por no haber utilizado la categoría de *katechon* para dar cuenta de su modelo de dictadura⁹⁴. En efecto, la categoría paulina se halla ausente en los escritos donosianos. La referencia es de finales de los años '40 y desaparece de todo rastro posterior, por lo que ignoramos de qué modo habría justificado Schmitt esta afirmación⁹⁵.

En suma, de los dos aspectos de nuestro interés hemos comprobado que para el alemán la conversión es un dato incontestable. Simplemente Schmitt elude al primer Donoso, por lo que su posición se incluye dentro de lo que llamamos *discontinuismo*. En cuanto a lo segundo, la lectura decisionista de Schmitt desplaza toda adscripción a un derecho natural católico que justifique la dictadura y, en general, toda justificación trascendente de la misma. En consecuencia, avala una decisión formal en Donoso Cortés, en la que más allá de los contenidos, lo que importa es decidir. Su validez se cifra en la decisión misma en tanto exigencia de las circunstancias del presente.

2.2. El tradicionalismo de Donoso Cortés, según Sánchez Abelenda

Una segunda posibilidad hermenéutica de la obra de Juan Donoso Cortés puede hallarse en el trabajo de Raúl Sánchez Abelenda. La recepción interesa porque constituye un caso típico pero a su vez poco leído de la lectura tradicionalista, por lo que su tratamiento resulta novedoso al mismo tiempo que se da cuenta de un tipo de interpretación frecuente de Donoso Cortés. Desarrollaremos sus argumentos en lo

93 En el *Discurso sobre España* observamos el mismo argumento contra Narváez, de quien también se alejó Donoso Cortés luego de haberlo apoyado en el *Discurso sobre la dictadura*.

94 “Pobre Donoso, para cuya teoría política el único concepto adecuado habría sido el *katechon*; en su lugar queda atrapado en el laberinto del derecho natural y absoluto” (Citado en Saralegui, 2016: 104-105). Es llamativa la última parte de la afirmación, que contradice la interpretación del propio Schmitt de la que estamos dando cuenta aquí.

95 Esto último tiene validez si se acompaña la hipótesis de Saralegui (2016), quien a través de Leo Strauss compara el discurso público y privado de Schmitt para extraer conclusiones sobre su teoría, como en este caso.

que sigue, advirtiendo que los mismos se encuentran especialmente dirigidos a criticar el punto de vista schmittiano, objetivo usual de la mayoría de los tradicionalistas. Previo a involucrarnos de lleno en su postura, reparemos brevemente en la recepción argentina de Donoso Cortés.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, un conjunto de eclesiásticos tomó las obras de Donoso Cortés para denunciar las consecuencias funestas de la expansión anti-clerical y liberal presentes en Argentina (Caturelli, 1954). Félix Frías, Fray Mamerto Esquiú y Manuel Pizarro, entre otros, facilitaron una “influencia débil pero real del tradicionalismo” (Caturelli, 1954: 89) al valerse de las obras del extremeño que posteriormente y como resultado de la crisis del sistema liberal en las primeras décadas del siglo XX, se incorporará al vasto conjunto de ideas nacionalistas.

La constitución del nacionalismo argentino desató la pregunta por “la argentinidad”, de la cual se derivaron múltiples respuestas. Una de ellas es la del tradicionalismo católico, que identifica a la Argentina con la tradición hispánica, de fuerte componente religioso, incluyéndola dentro de las naciones amparadas en la constelación cultural del catolicismo⁹⁶. La heterogeneidad de este movimiento hace imposible explayarnos sobre su diversidad, pues a partir del nacionalismo surge un sinnúmero de posiciones que abarcan desde la izquierda peronista hasta el conservadorismo aristocrático. Nuestro autor se mantiene dentro del área conservadora del catolicismo nacional, como parte de los que ven con malos ojos el avance del socialismo en el país a principios de los años ´70. No es casual, entonces, el rescate de la figura de Donoso Cortés. Con esto en mente, veamos enseguida este ejemplo de análisis tradicionalista.

2.2.1. Discontinuidad con elementos de continuidad

Respecto a la conversión donosiana, el teólogo argentino retoma las tesis de Suárez (1964, 1997) y refrenda su escisión entre una evolución intelectual y una transformación religiosa. A partir de los primeros años de 1840, Donoso Cortés habría comenzado un lento proceso de radicalización tradicionalista que se

96 Devoto (2005) destaca la recepción de Donoso Cortés en los hermanos Irazusta, los más importantes nacionalistas de principios del siglo XX. No obstante, esta recepción fue eclipsada por la influencia de Maurras y de la Acción Francesa.

complementa con su conversión, adquiriendo así la solidez teórica tan característica de su último periodo⁹⁷. En efecto, en ausencia de la operación de la gracia sobre la personalidad de Donoso Cortés, a éste le hubiera resultado imposible arribar a su tradicionalismo final: “sin su conversión religiosa, Donoso no hubiera podido quitarse la venda de los ojos, respecto a los tremendos problemas políticos de la Europa de esos días. No hubiera visto con plena claridad y tampoco hubiera tomado esa posición de *decisión definitiva*, que caracteriza a su última época” (Sánchez Abelenda, 1969: 90).

Ahora bien, para Sánchez Abelenda es claro que Donoso Cortés se transforma en un autor consumado a partir de un elemento que no pertenece a su evolución teórica: “la rendición absoluta de Donoso a la gracia – que el hombre con sus simples medios no puede producir, su conversión religiosa, fue sin duda *obra de un instante*” (1969: 90). Aunque el comentador se preocupe por distinguir dos esferas interiores en Donoso (la intelectual y la religiosa) y sostenga que se unifican en una nueva y coherente síntesis, lo cierto es que le otorga prioridad a la conversión religiosa, puesto que el extremeño jamás arribaría por su mero intelecto a la conciencia tradicionalista de sus últimos años.

En las conclusiones, Sánchez Abelenda refuerza la prioridad de la conversión: “Es innegable, además, el papel definitivo jugado por su conversión en la evolución de Donoso Cortés. Pero más que un cambio estricto de mentalidad, ella es un molde que recibe diversos contenidos, más o menos hirvientes” (1969: 374). Por lo tanto, lo que sella la nueva posición teórica del español es un factor extra-epistemológico, propio de la fe personal y de la gracia divina. Mientras que para un católico la capacidad humana es insuficiente para conocer la verdad del mundo, lo mismo opera en el plano hermenéutico: la razón también es insuficiente para explicar todas las consecuencias de un autor católico como Donoso. La última palabra siempre es sobrenatural, puesto que la conversión, que no se apoya en razones, es la creencia respecto de la acción sugestiva de la gracia sobre la actitud intelectual del extremeño.

Sin embargo, debe decirse que en Sánchez Abelenda esto no impide el estudio de los años juveniles de nuestro autor, pues detecta continuidades

97 “hay que separar cuidadosamente los dos aspectos de la conversión de Donoso: el intelectual y el religioso. La *conversión intelectual* no fue tan rápida, con un proceso más lento, mas trabajoso, iniciado, allá por 1837, al “convertirse” del racionalismo” (Sánchez Abelenda, 1969: 88)

estructurales en toda su obra. Daremos cuenta de esto en el siguiente apartado. Por el momento, alcanza con decir que para este intérprete existe un conjunto de presupuestos, como por ejemplo la estructura dualista del pensamiento donosiano, que se mantienen inalterados en su forma y que cambian de contenido luego de su transformación religiosa e intelectual.

Por lo expuesto, y de acuerdo a nuestra distinción del problema de la conversión, es claro que si un comentador de Donoso Cortés postula un elemento más allá de lo teórico o lo histórico, es decir, un componente inaprensible por el estudio científico, estamos en presencia de un discontinuismo, puesto que debido a dicha conversión no puede arribarse a una explicación estrictamente racional. Aun con esto, es innegable la existencia de una conciencia por parte del comentador acerca de la importancia de las obras del primer Donoso Cortés para la comprensión de su evolución intelectual. En consecuencia, en Sánchez Abelenda se encuentra una combinación entre una premisa discontinuista y ciertos rasgos de continuidad, que eliminan en parte la tajante división entre los “dos Donosos”⁹⁸.

Remarquemos entonces que Sánchez Abelenda sostiene una hipótesis discontinuista porque defiende la conversión religiosa, a la que juzga imprescindible para comprender al Donoso Cortés maduro. Pero también que es capaz de observar constantes estructurales que le permiten ir más allá del estudio de los últimos trabajos, habilitando así la lectura de toda su producción escrita. Discontinuidad con elementos de continuidad, entonces.

2.2.2. Tradición y dictadura restauradora

Enumeremos los supuestos que estructuran la posición de Sánchez Abelenda. En primer lugar, sostiene que el extremeño es ante todo un pensador político y que la totalidad los problemas trabajados en su obra se reducen a este objetivo central. De

98 Los intérpretes tradicionalistas contemporáneos suelen matizar la teoría de los “dos Donoso” sin abandonar la hipótesis de la conversión. En general las continuidades que señalan buscan refutar la posición de Schmitt.

ahí que exista en el español un insoslayable carácter polémico⁹⁹. En segundo lugar, Sánchez Abelenda divide al extremeño en tres periodos: el liberal doctrinario, inaugurado por sus trabajos iniciales hasta aproximadamente 1840, el isabelino, que da cuenta de su apoyo al aumento de las prerrogativas reales en el gobierno español, hasta, finalmente, el que se inaugura en 1849 con el *Discurso sobre la dictadura*¹⁰⁰, momento tradicionalista por excelencia y con un Donoso Cortés ya converso.

En tercer lugar, el católico argentino identifica una estructura *dualista* como corazón de las constantes del pensamiento de Donoso Cortés. Es decir que cada período de la obra del español modificaría su contenido pero mantendría esta forma dual. Por ejemplo, la concepción antropológica donosiana implica una división que en el primer Donoso se da entre la inteligencia y la voluntad, según vimos en el capítulo I, y que en el segundo la reemplaza por la fe, que ahora viene a ocupar el lugar que otrora tenía la inteligencia, convirtiéndose así en la nueva facultad asociativa de los seres. Como se ve, la forma dualista se mantiene, pero el contenido cambia. Por otra parte, es importante decir, aunque no ahondaremos en ello, que es precisamente este aspecto ligado a lo antropológico el que condiciona a los ámbitos social y político. De este modo, postula Sánchez Abelenda, el dualismo donosiano baña a toda su teoría política.

A tono con esto último, para el intérprete que seguimos aquí la última etapa de Donoso Cortés señala, finalmente, el hallazgo del elemento capaz de conciliar estos dualismos: el catolicismo. La eficiencia del ideario católico reside en su capacidad para convencer a los hombres de la existencia de un orden trascendente que ha dispuesto las leyes que ordenan el mundo y frente a las cuáles es imposible rebelarse. Pero en 1848 esos principios están en peligro: el ateísmo de algunos hombres cuestiona dicho orden y se convierte en revolucionario. Niega la autoridad divina, atenta contra las monarquías constituidas y pretende crear un régimen ideal. Es en este momento que ingresamos al problema que nos interesa, el de la dictadura,

99 “No creemos equivocarnos al intuir al pensamiento de Donoso Cortés como un *pensamiento esencialmente político*” (Sánchez Abelenda, 1969: 14) y, más adelante: “creemos que el *polemismo* donosiano es consecuencia de su *pensamiento esencialmente político*” (Sánchez Abelenda, 1969: 18).

100 También nosotros evidenciamos una diferencia entre el liberalismo de Donoso Cortés y su posterior desencanto y mayor acercamiento a Isabel II. No obstante, a los efectos de nuestros objetivos el segundo período no expresa una acabada versión teórica de nuestro autor como sí lo hacen sus fases inicial y final.

remedio provisorio para enfrentar la coyuntura revolucionaria. Veamos qué nos dice sobre este punto Sánchez Abelenda.

Para afrontar este aspecto, el comentador hace uso la obra completa de nuestro autor. Compara los conceptos de dictadura del joven y del maduro Donoso Cortés y encuentra una serie de similitudes. Para Sánchez Abelenda, la clave se encuentra en reconocer la escisión entre la legitimidad de origen (la dinástica) y la de ejercicio (la que custodia la tradición y la religión). Una vez rota la relación entre ambas, por una situación excepcional que atenta contra el régimen vigente, hace su aparición la segunda mediante el recurso dictatorial. Esto ocurrirá en ambos periodos de la obra donosiana. La única diferencia será el contenido realizado por el decisor, siendo en los primeros años la justicia y en los últimos los principios del catolicismo.

En el primer Donoso Cortés la dictadura apela a un principio superior de justicia. Hacia ella se enfoca el dictador. En cambio, en el maduro el contenido se transforma y ahora requiere una legitimidad anclada en lo religioso. En palabras de Sánchez Abelenda:

Donoso mantuvo siempre (...) la necesidad de que los poderes obrasen en nombre del principio más superior y elevado: la dictadura no podía ser una excepción. Es un orden legal porque debe estar previsto en la constitución del estado en forma flexible (*Ley de Estado excepcionales*), en que la fijeza y la vaguedad de atribuciones no permitan el abuso y el desorden, pero orden legal al fin. En caso de imprevisión legal, no por ello el poder dictatorial será ilegítimo. Para Donoso la legitimidad (...) es la realización de la justicia y el mantenimiento del orden. Es encauzar a los pueblos descarriados. No basta, en consecuencia la pura decisión (1969: 347)

En la cita precedente comienza a verse la distancia con Schmitt. Si éste cifraba la dictadura en el voluntarismo de la decisión soberana, Sánchez Abelenda creará que Donoso Cortés apela a una legitimidad ubicada por fuera de la voluntad. Nuestro comentador acepta el componente decisionista en Donoso, pero sabe que no alcanza con esto. En su último período, el extremeño buscará “otra legitimidad más alta, apelando a la instancia superior e inconcusa de lo religioso. De ahí que su segunda

navegación no deje de ser legitimista. Su decisión, por tanto, no es un puro voluntarismo” (Sánchez Abelenda, 1969: 355).

Sin desconocer que toda decisión implica una participación de la voluntad soberana, la particularidad del decisionismo donosiano estriba en la apelación trascendente para justificar los contenidos de la acción decisora. El soberano no los inventa sino que los evoca. Esto se observa con especial claridad en la época de madurez de Donoso Cortés: “[la decisión donosiana] no es un ciego vigor voluntarista sino el reconocimiento pleno, la proclamación total de un orden subsistente por sí y trascendente al hombre: su superioridad no puede rigurosamente “decidirse”; tan solo admite y exige adhesión” (Sánchez Abelenda, 1969: 399). Es decir, el dictador donosiano toma los principios del orden católico y su misión es realizarlos en reemplazo de la monarquía católica tradicional y hasta su restauración.

Sin embargo, esta dictadura no logrará por completo su cometido. La definitiva reacción católica viene de la mano directa de Dios. El hombre sólo puede retrasar la revolución luchando con todos los medios que estén a su alcance a la espera de “una intervención sobrenatural de Dios, solo por medio de un milagro, es posible la solución de la crisis, imposible de toda solución de mero equilibrio, de *juste milieu* artificial” (Sánchez Abelenda, 1969: 399). Este es el motivo del autor para considerar a Donoso Cortés un tradicionalista, pues el orden superior al que se apela es el de la tradición española¹⁰¹. Por lo tanto, la misión de la dictadura es la restitución de los principios tradicionales característicos del orden católico e institucional de España, dentro de los cuáles está su monarquía.

Para resumir, el comentarista argentino acepta la conversión, pero también afirma la permanencia de la estructura dualista y de ciertos contenidos conceptuales. Con esto en mente, identifica la continuidad del concepto de dictadura, que mantiene una apelación ubicada por encima de la voluntad del decisor (y de ahí su oposición a Carl Schmitt), aunque difiera en su contenido, lo que da como resultado la apelación a la justicia en los escritos del primer periodo y, hacia el final de su vida, la realización de los principios católicos por parte del dictador para lograr una

101 Comenta Sánchez Abelenda (1969) que dicho orden, y a tono con la reconstrucción de Rivera (2006), consta de seis puntos en total: defensa de la monarquía absoluta, de la religión, del estilo de vida español y de los derechos forales. A su vez, implica la oposición a la soberanía popular y a la revolución.

restitución monárquica, posible si se complementa con una acción sobrenatural divina. La dictadura implica la cota máxima de acción del hombre en la historia, pero no la palabra final de la victoria de la reacción católica frente a la revolución socialista.

2.3. El *moderatismo* donosiano, según Jorge Dotti.

Aunque Dotti no sea un especialista en Donoso Cortés es relevante considerar sus ideas por el interesante contraste que presenta en torno a las visiones dominantes de la obra del español. Por lo mismo, debe aclararse que su influencia general para los intérpretes de nuestro autor ha sido mucho menor. El interés de Dotti hacia el extremeño llega en realidad por vía de sus profundos estudios sobre Carl Schmitt, en el marco de la recuperación en la Argentina de los trabajos del jurista alemán alrededor de los años noventa (Pinto, 2000).

En *Donoso Cortés y Carl Schmitt*, Dotti (1999) ofrece una lectura unitaria que resta importancia al episodio biográfico de la conversión. Muy al contrario existe para Dotti una gran continuidad entre el joven español y el maduro. En ambas etapas el intelectual extremeño abogaría por un gobierno moderado cuya única diferencia es el abandono de un cuerpo de ideas y su reemplazo por otro. El doctrinarismo francés de su juventud y el catolicismo posterior serán simples medios para alcanzar un gobierno del justo equilibrio.

Con este argumento, el propósito de Dotti es plantear una continuidad radical en Donoso Cortés, en contra de la teoría de los “dos Donosos”¹⁰², y realizar una lectura anti-tradicionalista que niegue la adscripción del español al modelo de la monarquía católica tradicional. Veamos las palabras de Dotti, quien hipotetiza que en Donoso Cortés habría:

un desplazamiento de un cuerpo ideológico a otro para justificar un posicionamiento filosófico-político que es más constante de lo que suele reconocerse. Concretamente: el catolicismo desplaza al liberalismo

102 “la interpretación que propongo es que no hay un cambio radical en Donoso, a lo largo de cuyo desarrollo intelectual la continuidad es tan importante como la ruptura” (Dotti, 1999: 61)

doctrinario, pero siempre para sustentar una visión del buen gobierno como equilibrio. Incluso cuando hace apología de la dictadura, lo hace como el medio más adecuado para reequilibrar un orden desquiciado por la crisis. (Dotti, 1999: 62)

Esto es lo que el autor llama *moderatismo*. Por este concepto, entiende la presencia de un ideal moderado, de una búsqueda constante por la armonía entre la sociedad y el individuo que alterna una fase doctrinaria y otra católica. Dicha posición da como resultado las dos características que desarrollaremos en las páginas que siguen: un continuismo radical, similar al de Sánchez en cuanto a la recuperación de las constantes estructurales en Donoso, pero diferente por la eliminación de la conversión y, en segundo lugar, un decisionismo político formal que vuelve utilitarios los principios católicos, meramente funcionales al logro del equilibrio de una sociedad. Este punto recupera la visión decisionista de Schmitt, aunque la extiende a toda la producción de Donoso Cortés. Describamos entonces sus comentarios.

2.3.1. El continuismo radical

Respecto de este punto, la opinión de Jorge Dotti es contundente. Lo que los biógrafos del extremeño denominan la *conversión* oculta la profunda continuidad de su obra. Eliminar este elemento implica la supremacía de las continuidades por sobre las discontinuidades. Hablar de una transformación religiosa impide ver el ideal superior que sobrevuela los cambios doctrinales de Donoso Cortés durante toda su vida. En realidad dicho ideal se trata de un objetivo político, como es la búsqueda de la moderación o del justo equilibrio. Restituyamos el apartado en el que Dotti expresa su opinión:

Sus afirmaciones de esta época [las del último Donoso] no suponen ninguna conversión redentora (...) sino la profundización coherente de un ideario anterior, mediante el recurso a un soporte ideológico más sólido que el liberalismo doctrinario galo, el catolicismo, pero *sin que esto signifique una alteración de su convicción política íntima, el*

moderatismo, la justicia como equilibrio, el rechazo de toda intervención estatal (1999: 76)

En este aspecto, el académico argentino es taxativo respecto de la irrelevancia del problema de la conversión. Donoso Cortés en realidad no es un converso, sino un pensador político consagrado a la búsqueda de una fórmula capaz de lograr un orden equilibrado y justo. Lo único que se modifica es el contenido que el español considera más adecuado para cumplir este ideal y que lo llevó a pasar del liberalismo doctrinario al catolicismo.

2.3.2. El ideal moderador y la dictadura moderna

A partir del rechazo de la conversión, Dotti analiza el grueso de los textos de Donoso Cortés desde la nueva óptica del *moderatismo*. De acuerdo con este autor, en ninguna parte de los escritos donosianos se encuentra una defensa del modelo de la monarquía tradicional: “Es evidente que Donoso no recurre a la legitimación tradicionalista del poder como resultante de una decisión divina. Ni en su juventud ni en su madurez se encuentra nada parecido a una legitimidad dinástica (...) La legitimación donosiana no invoca gestos divinos y patriarcas ungidos, junto con su proge, ni pueblos depositarios de tal decisión de Dios, sino una argumentación más laica” (Dotti, 1999: 63). Donoso Cortés está lejos de ser un legitimista o un tradicionalista. No hay, en sus obras, apelación alguna al origen tradicional; todo lo contrario, se afirma contundentemente el carácter limitado del poder como ideal de gobierno.

En la obra del joven Donoso Cortés, Dotti señala la presencia de la noción de dictadura, útil frente a la aparición de situaciones de excepción y cuya función es restituir la situación normal de aplicación del derecho, combinando así aspectos de la dictadura comisarial y soberana, en el significado otorgado por Schmitt¹⁰³, pues

103 “pues el dictador al que alude aquí el español opera por encargo gubernativo y regulado constitucionalmente, pero también puede crear un orden nuevo, un sistema jurídico novedoso, nacido de la eliminación del conflicto en virtud de la acción dictatorial y del dictado de otro sistema jurídico” (Dotti, 1999: 68)

Donoso Cortés distingue entre una dictadura reordenadora y un poder constituyente, como ya hemos mostrado nosotros en el primer capítulo.

Ahora bien, en el Donoso Cortés maduro, Dotti advierte que la doctrina católica tiene como misión la construcción de una moral disciplinada. La mejor protección de la verdadera libertad es la comprendida dentro de los parámetros de la civilización católica. Son los principios del catolicismo y su consecuente represión interna los que evitan, vía ley del termómetro, el aumento de la represión política. En consecuencia, es el cuerpo de ideas más apto para lograr un gobierno moderado. En la interpretación dottiana, la dictadura del Donoso Cortés maduro persigue la concreción de un gobierno equilibrado capaz de contrarrestar la radicalidad de la revolución. Lo novedoso del último período reside nada más que en el abandono del racionalismo como regulador social y su reemplazo por la fe y la represión moral católica.

Por lo tanto, la continuidad de la obra donosiana se encuentra en el ideal de moderación. Para Dotti (1999), Donoso Cortés sigue apostando por un gobierno equilibrado aun en el contexto de 1848 y a pesar de su creciente pesimismo sobre el destino histórico del hombre. Dadas las circunstancias teológicas del conflicto revolucionario, el ideal *moderatista* solo puede ser realizado bajo el amparo ideológico del catolicismo.

Este esquema sigue a todas luces la lectura de Schmitt, a quien Dotti menciona explícitamente. El académico argentino suscribe la posición del alemán: “La dictadura donosiana, en la lectura de Schmitt, se legitima, entonces, como gesto de autopreservación y recomposición del orden, sin más, sin necesidad de remitir a contenidos religiosos y morales, aun cuando los mismos estén obviamente presentes en su discurso” (1999: 89). Lo que diferencia a ambos es que Dotti considera que este concepto ya se rastrea en la obra juvenil, aunque allí el contenido doctrinal sea otro. A la inversa, la diferencia con los tradicionalistas como Sánchez Abelenda es profunda, pues estos: “ven en Donoso no al apologeta de la decisión existencialmente autofundante, sino al ortodoxo defensor de la decisión proveniente de una autoridad que es legítima a la luz del pensamiento católico y cuyo contenido también debe estar directamente asentado en las verdades religiosas” (Dotti, 1999: 100).

En consecuencia, Dotti se inserta en el debate de la historiografía donosiana suscribiendo a las ideas de Carl Schmitt. La afirmación de un continuismo radical le da a ver la persistencia del concepto de dictadura y del objetivo político *moderatista* perseguido por Donoso Cortés. Observemos una cita que, a pesar de su extensión, logra recoger el núcleo de la interpretación dottiana:

...y es esta racionalidad independiente de la Gracia divina misma, la instancia justificadora de la dictadura, una racionalidad que enseña que, ante la crisis excepcional extrema, la respuesta es la decisión excepcional extrema, *más allá de los contenidos particulares que esa decisión conlleve*, pues ellos dependerán de las circunstancias, de las capacidades personales, y de los detalles particulares de cada caso. Solo que la fundamentación filosófica de la respuesta dictatorial a la crisis se ubica en una dimensión más trascendental, la de la decisión, que es distinta a la racionalidad de los contenidos decididos (1999: 100)

Como puede leerse, Dotti escinde lo formal y lo sustancial de la decisión. Independiente del contenido, la racionalidad ínsita al acto de la decisión, surgida de la comprobación de la excepcionalidad, vuelve secundario su contenido, pues la resolución decisora no permanece ligada ni a la razón ni al catolicismo. Estos últimos son sólo idearios que nuestro autor, por su período de pensamiento, por su confianza hacia tales o cuales ideas y por su situación histórica creyó alternadamente que podían cumplir con el objetivo político de la moderación.

En suma, la afirmación de un radical continuismo combinado con un decisionismo formal ilustra la posición de Jorge Dotti. La continuidad se expresa a través de un valor político signado por la moderación. La decisión es aquel mecanismo que realiza el ideario (la razón en su juventud, el catolicismo en su madurez) con el cual se alcanzará la armonía social. Ninguna diferencia entonces entre el concepto de dictadura del primero y del segundo Donoso. Ambos realizan contenidos en función de un objetivo *moderatista* capaz de superar extremos políticos.

El recorrido precedente expuso las grandes líneas de interpretación sobre Donoso Cortés a través de su agrupación en dos puntos de interés, el de la conversión y el de la dictadura. De allí, extrajimos tres visiones. La primera, la de Carl Schmitt, parte desde un fuerte discontinuismo que resalta la decisión donosiana con abstracción de su contenido católico.

En segundo lugar, comentamos la visión tradicionalista de Sánchez Abelenda, a quien la conversión no le impide hallar continuidades estructurales en la obra del español. En cuanto a la dictadura, además de ser incluida dentro de los elementos permanentes, ella se caracteriza por la apelación a una legitimidad más alta que se apropia de contenidos católicos para resolver así el desorden revolucionario.

En cambio, Jorge Dotti ordena los términos de la disputa entre decisionistas y tradicionalistas, y se inclina por los primeros. Corrige el discontinuismo schmittiano y postula una radical continuidad entre los “dos Donosos”, cifrada en un propósito común a ambos periodos y ligado a la armonía y a la moderación social. La única transformación la observa en el circunstancial contenido de la decisión, mero recurso funcional a su objetivo.

En lo que resta, dividiremos la exposición en dos momentos. Trataremos nuestra posición respecto de la conversión y, posteriormente, el problema de la dictadura, incorporando las debilidades y fortalezas que a nuestro juicio existen en los intérpretes considerados.

3. El decisionismo moral de Donoso Cortés

Sostenemos la existencia de un *decisionismo moral* en Juan Donoso Cortés, opuesto al tradicionalismo de Sánchez Abelenda y al decisionismo de Schmitt y de Dotti. Nuestra posición sobre la conversión rechaza el planteo discontinuista de una supuesta inspiración mística inaprensible teóricamente, pero no por ello la considera irrelevante, como hacen las tesis radicalmente continuistas. Además, respecto de la dictadura, creemos que funciona como un reemplazo de la incapacidad de las monarquías europeas para salvar a la civilización católica y de ahí que la llamemos *dictadura catolizante*. Desglosemos estos contenidos.

3.1. Continuidad con elementos de discontinuidad.

Una visión drásticamente discontinuista como la asumida por Schmitt y en parte por Sánchez Abelenda pierde de vista que el supuesto “efecto de la gracia” sobre Donoso Cortés no desemboca de modo automático en una versión específica del catolicismo. ¿Por qué nuestro autor adscribe al catolicismo oficial en vez de recurrir a otras corrientes del pensamiento católico de la época, como la social o la liberal? El discontinuismo carece de explicación para esto porque, en realidad, la conversión sólo da cuenta de su nueva convicción católica, pero nada dice sobre el modo particular de defenderla. No obstante, la inclinación de Donoso Cortés hacia la doctrina de la Iglesia romana no es un misterio, pues la historia le dejó ver que allí donde predominaron sus principios, el desorden se redujo al mínimo, como detalló en el discurso sobre Europa. Por lo tanto, surge de la reflexión, no de la “gracia”.

Al revés del continuismo radical, creemos que las confesiones de Donoso Cortés deben ser tomadas en cuenta porque su nueva convicción católica repercute en sus prioridades políticas. Ahora, su profundo sentimiento religioso le dicta que la lucha fundamental es la protección del catolicismo europeo ante la amenaza socialista, cuando en su juventud, en cambio, se trataba de mantener el orden interno de España frente a los progresistas y a los carlistas. La conversión, entonces, afecta su teoría política, aunque no la reemplaza.

Por lo tanto, contra los discontinuistas afirmamos que el pensamiento político de Donoso Cortés puede estudiarse sin necesidad de recurrir a la conversión. Ella tan sólo explica la radicalización católica de nuestro autor y no su modelo teórico, que nos ofrece, de hecho, varios puntos de congruencia a lo largo de su vida. Contra los continuistas consideramos que precisamente debido al cambio drástico en las convicciones íntimas de Donoso Cortés, la conversión produce consecuencias que ameritan tomarla en cuenta y que inauguran una diferencia que sin llegar a ser la teoría de los “dos Donosos” ocasiona suficientes innovaciones que autorizan a hablar de dos periodos distinguibles. Continuismo con elementos de discontinuidad, entonces.

3.2. La situación excepcional y la civilización católica

Involucrémonos en el segundo problema. En relación con este tópico, entendemos que Dotti y Schmitt proceden de modo inverso al de Sánchez Abelenda. En aquellos, el catolicismo “empuja” la decisión donosiana, le sirve de excusa, pero no constituye su núcleo. Va de la decisión al dogma. Sánchez Abelenda, a la inversa, piensa al catolicismo donosiano como eje sobre el cual la decisión se constituirá en instrumento de apelación y realización de valores. Va del catolicismo a la decisión, anulada la posibilidad de la monarquía mediadora. Para los primeros, la decisión permanece y el catolicismo es circunstancial. Para el segundo, el dato es el dogma católico y lo coyuntural es la dictadura. La centralidad puede ser ubicada en la forma, en tanto decisión formal señalada por fuera de algún tipo de derecho natural o divino, o en el contenido, en virtud de su apelación al dogma cristiano como premisa de legitimidad.

En consecuencia, creemos ver planteado el siguiente dilema: el decisionismo de Donoso Cortés ¿es fruto de su conciencia del desorden político de 1848? En tal caso, ¿es el catolicismo un mero instrumento doctrinal, incluso secundario, para hacer frente a las circunstancias de crisis? ¿O es al revés? ¿Quién “arrastra” a quien? ¿El catolicismo obliga a la decisión dada la victoria inminente de la atea “civilización filosófica”? (Sánchez Abelenda) ¿O la dictadura es un elemento del reordenamiento de lo político cuyo instrumento es la fuerza moral de las afirmaciones de la “civilización católica”? (Dotti – Schmitt)

Desde nuestro punto de vista, creemos necesario modificar la prioridad de los dos elementos interpretativos desplegados como dos momentos (catolicismo – decisión; decisión – catolicismo) de la dictadura donosiana. Aun admitiendo que aquí se simplifica la visión de nuestros intérpretes, considerar la subsunción de uno de estos elementos al otro cercena la oportunidad de verlos en conjunción, interactuando a través de una serie de aspectos intelectuales e históricos.

La conciencia de la decisión no estriba solamente en la lectura del fracaso de la monarquía de su tiempo para enfrentar al socialismo revolucionario de 1848, sino que, a partir de una lectura católica (que es específica y particular de sus últimos años), la tensión civilización filosófica/civilización católica habilita la consideración de los tiempos que corren como verdaderamente excepcionales, a un punto

apocalíptico¹⁰⁴. Este dramatismo no se observa en el primer Donoso Cortés y es especialmente función de su nuevo prisma católico y de la observación empírica de los acontecimientos del '48¹⁰⁵.

El dramatismo de su interpretación histórica católica modifica cualitativamente una serie de conceptos que, aunque ya presentes en sus primeros escritos, adquieren otro tono hacia el final de su vida. Esto aparece especialmente en el concepto de dictadura, repercutiendo sobre su enfoque decisionista. Nuestro objetivo es mostrar esta particularidad y a ello dedicaremos los párrafos restantes.

3.3. La dictadura catolizante y el decisionismo moral

El concepto de dictadura debe comprenderse a partir del rasgo discontinuista señalado en el apartado sobre la conversión. Para nosotros, la especificidad católica del Donoso Cortés maduro altera el significado de la decisión dictatorial. La decisión donosiana se basa, en la última etapa de sus escritos, en valores católicos que no van “*más allá de los contenidos particulares que esa decisión conlleve*” (Dotti, 1999: 100). Esto debido a que la conciencia de la situación excepcional es el resultado de la lectura católica y, además, a que de ella misma emanan los contenidos a realizar (que no pueden ser otros, que son precisamente urgentes por ser activados frente a ideologías “satánicas”). Sobre la excepción decide, en cierto modo, el catolicismo.

Donoso Cortés se vale de ese dogma para interpretar la coyuntura. Las anteojeras católicas (nuevo producto de sus convicciones personales e intelectuales) le devuelven una lectura que hace urgente la decisión, que apela a ella de modo temporal, aunque en este caso “temporal” implica una reconstitución de toda Europa y no solamente apunta a apagar el fuego revolucionario en España.

104 Acordamos con Paredes en que: “este decisionismo dictatorial solo tiene justificación si las circunstancias se interpretan bajo el dogma teológico que profesa Donoso (...) lo que está en juego es una defensa doctrinal y sistemática de los principios católicos y de sus consecuencias políticas” (2014: 69)

105 Esto no significa negar las persistencias en su obra. Con Sánchez Abelenda y hasta cierto punto con Dotti, creemos que el dualismo antropológico es una constante en toda su obra, lo que da a ver la permanencia de un elemento disgregador (la libertad o voluntad humana) en lo social y en lo político. Por su parte, Rivera de Ventosa (1976) ha identificado otras tres constantes: Dios como última causa de los hechos históricos, la importancia atribuida a la historia para la validez empírica de las tesis políticas y el lugar desestabilizador de la voluntad, con las que coincidimos.

Esto desdibuja el carácter “puntual” y concreto de la decisión dictatorial de acuerdo al punto de vista de Sánchez Abelenda, quien observa correctamente la apelación a un orden superior en la dictadura de nuestro autor, pero no la imputa a la especificidad apocalíptica de la situación excepcional de 1848. La hipotética cercanía del extremeño a la monarquía tradicional no impide señalar que, de acuerdo al juicio donosiano, los monarcas son insuficientes para realizar una reordenación soberana¹⁰⁶ (Duch, 2014). Más allá de sus preferencias ideales por tal o cual forma de gobierno, frente al ‘48 no hay rey posible. En cambio, la lectura de Schmitt y la de Dotti tienen la virtud de captar el inevitable alejamiento de Donoso Cortés de la legitimidad regia, obligado por las circunstancias revolucionarias, y su posterior decisionismo. Sin embargo, no logran ver que existe un componente trascendente fundamental para la justificación de la situación y del recurso excepcional que nada tiene que ver con una dictadura formal enteramente dependiente del soberano que la realiza.

Con los elementos recabados hasta ahora contrastemos las nociones de dictadura de Donoso Cortés en ambos momentos de su obra. La comparación exige tener presentes las especificidades que hemos venido rastreando en su etapa madura: su nueva perspectiva católica y políticamente intensa, el carácter apocalíptico de la situación excepcional de 1848 y, finalmente, la centralidad puesta en la defensa de la civilización europea.

En el joven Donoso Cortés, el concepto de dictadura de la *Lecciones...* tenía por objetivo, tanto en su versión reordenadora como en el poder constituyente, la recomposición de la relación entre la sociedad y el gobierno. No se ve allí la elevación de dicho problema al estatus de lo civilizatorio, sino que permanece dentro del orden institucional. Asimismo, la función del dictador es la de determinar los contenidos que a su juicio permiten la restitución. En los escritos de juventud ya analizados, el soberano enjuicia la situación excepcional (siempre entendida en términos de un desbalance entre las leyes y las costumbres, el gobierno y la sociedad

106 A lo dicho en los capítulos precedentes puede sumarse esta cita sobre las monarquías escrita por Donoso Cortés antes de 1849: “En ellos van encallando estrepitosa y lamentablemente, unas en pos de otras, casi todas las Monarquías europeas. Jamás ha ofrecido Dios (...) un espectáculo más pavoroso y tremendo. Apenas en este naufragio universal se divisa alguna que otra Monarquía que sea fuerte (...) Hacinadas yacen en el suelo las que tenían sus fundamentos en la legitimidad” (1970: 226-227)

y, de modo más elemental, la voluntad y la razón) y dispone él mismo de los criterios de la resolución. A los inteligentes, a aquellos capaces de resolver esta situación, les corresponde la autoridad política, tal y como se desprende de lo que hemos definido en el primer capítulo.

En el último Donoso Cortés, la dictadura es un recurso para colaborar en la batalla fundamental entre dos civilizaciones, la católica y la filosófica. Se trata de proteger la identidad católica de Europa, compuesta de una serie de sub-civilizaciones nacionales dotadas cada una de sus particularidades, configurando así un concierto de naciones europeas diversas pero identificadas bajo un mismo parámetro cultural¹⁰⁷. Lo central es comprender que esta lectura acerca de la existencia de una lucha final apocalíptica sólo se concibe desde el catolicismo. Son las ideas católicas las que nos brindan una lectura extrema de 1848. Es claro entonces que estamos frente a una situación más radical que una mera crisis de gobierno. La monarquía, otrora garante de la religión, se encuentra dentro de los afectados por el derrumbe civilizatorio en manos de las revoluciones socialistas. Cancelada entonces como opción restauradora dada su pérdida de legitimidad, la opción restante será la dictadura. A través de su decisor, el catolicismo decide el carácter excepcional del presente. También dispone el contenido (por supuesto, católico) que debe ser realizado y cuyo objetivo es aumentar el termómetro interno religioso a través de la violencia político-estatal. Difícil entonces hablar de continuidad entre las dos ideas de dictadura en Juan Donoso Cortés.

Ahora bien, no hay límites claros para la recomposición de la excepcionalidad. La misión de la dictadura está lejos de buscar la reordenación de la forma de gobierno. Su misión es convertirse en el último dique de contención contra el socialismo, el representante “satánico” de la civilización filosófica. Aquí no se trata, como en las *Lecciones...* o incluso en *La ley excepcional...* de la concentración provisoria del poder (a menudo jurídicamente definido) para restablecer el orden y las costumbres, y permitir así el desarrollo normal del gobierno. La *dictadura catolizante* va más allá de la legalidad política y/o de la relación entre norma y

107 “Esta civilización [la española] tiene algo que le es exclusivamente propio y algo que le es común con las otras civilizaciones nacidas del cristianismo. Considerada desde el punto de vista de sus propiedades especiales, es española; considerada bajo el aspecto de las propiedades que tiene en común con otras civilizaciones contemporáneas, es europea” (Donoso Cortés, 1970: 19).

decisión. Apunta a reconfigurar las relaciones sociales a través de la imposición de la moral católica porque ella es la única capaz de atemperar los impulsos voluntaristas del hombre. La denominamos de esta manera porque su misión es “catolizar” a la sociedad, imbuirle sus principios católicos más que rediseñar el sistema institucional. ¿Qué significa exactamente esta inyección de valores católicos?

Para Donoso Cortés se trata de lo visto en el *Ensayo...* y en los discursos, es decir, de consagrar a la autoridad, santificar la obediencia e imponer la caridad¹⁰⁸, lo que se resume en hacerle ver a los hombres la existencia de una trascendencia que ha dispuesto el orden del mundo bajo determinadas leyes obligatorias. El hombre debe asimilar la existencia de un Dios personal que toma parte en los asuntos terrenos mediante su ley divina y sus milagros. Así, la *dictadura catolizante* reduce el espíritu revolucionario de los hombres, quienes desde la reforma y de modo creciente, se creen portadores de una capacidad para reordenar el mundo a su antojo y que, según el extremeño, con el tiempo devendrá en ateísmo.

El argumento de que la dictadura debe inyectar valores católicos que logren suministrar obediencia social constituye el núcleo de la diferencia entre la dictadura identificada en el primer periodo y el segundo. El último dictador donosiano tiene un margen de acción más estrecho que el de sus primeras obras. No podría ser de otra manera puesto que el dictador realiza los valores *catolizantes*, no los crea él en tanto hombre “inteligente” o “soberano”. Es casi un mero medio de realización. Por este motivo, Donoso Cortés jamás podría vincular las nociones de dictadura de los dos períodos de su obra. En las *Lecciones...* el español creía en la capacidad humana para el progreso y en las consecuencias favorables de su iniciativa creadora. Creía, en definitiva, en su inteligencia política. El dictador, en consecuencia, era capaz por sí mismo de juzgar y resolver el desorden social o de ejercer el poder constituyente. En cambio, el Donoso Cortés maduro reniega drásticamente de la autonomía del

108 En el *Discurso sobre la situación de Europa* se lee que “El cristianismo civiliza al mundo haciendo estas tres cosas: ha civilizado al mundo haciendo de la autoridad una cosa inviolable, haciendo de la obediencia una cosa santa, haciendo de la abnegación y del sacrificio, o, por mejor decir, de la caridad, una cosa divina” (Donoso Cortés, 1970: 465). En el *Ensayo...* Donoso Cortés afirma que “El catolicismo, divinizando la autoridad, santificó la obediencia; y santificando la una y divinizando la otra, condenó el orgullo en sus manifestaciones más tremendas, en el espíritu de dominación y en el espíritu de rebeldía. Dos cosas son de todo punto imposibles en una sociedad verdaderamente católica: el despotismo y las revoluciones” (1970: 511)

hombre para intervenir en el mundo¹⁰⁹. Los valores a realizar ya no son determinados por él mismo, sino que se buscan en la trascendencia. Como puede verse, la trayectoria del pensamiento donosiano también ilustra un progresivo desencanto hacia el hombre en favor de un mayor protagonismo de Dios.

En suma, la decisión donosiana estriba en la realización de valores trascendentes, legítimos en virtud de su posición supraterrrenal. La reacción tiene por objetivo moralizar a la sociedad. Desplazar al monarca de este proceso muestra la preeminencia religiosa del extremeño sobre aquél componente de “lo español”. Dada la elevación del problema a lo civilizatorio, entre el trono y el altar Donoso Cortés prioriza el altar, porque el primero sólo se justifica en su protección del segundo. La defensa de lo católico, alma de la civilización europea, prevalece respecto de cualquier forma de gobierno¹¹⁰. Por eso, la dictadura no es un gobierno provisorio cuya misión sea acondicionar la situación para el regreso del rey, sino que, a través de su decisión moral, su obligación es el sostenimiento del catolicismo. Identificada la noción especialísima de dictadura del último Donoso Cortés, nos queda relevar el espinoso problema de la reacción católica.

3.4. La reacción católica y el pesimismo donosiano

Uno de los puntos más polémicos de la obra de Donoso Cortés refiere a la posibilidad de una reacción y a la efectividad de la dictadura para derrotar a la revolución socialista. La identificación del problema se apoya en la aparente contradicción surgida entre el carácter sobrenatural de la reacción y el pedido de una dictadura católica terrena. Las citas de Donoso Cortés al respecto no ayudan, pues el autor pivotea entre asegurar que todo está perdido y plantear una batalla final de resultado incierto. La diferencia en este tópico exige tomar precauciones respecto de sus afirmaciones, dado que la mayor parte de las veces responden al día a día de los

109 “La razón humana no puede ver la verdad si no se la muestra una autoridad infalible y enseñante; la voluntad humana no puede querer el bien ni obrarle si no está reprimida por el temor de Dios. *Cuando la voluntad se emancipa de Dios y de la razón de la Iglesia, el error y el mal reinan sin contrapeso en el mundo*” (Donoso Cortés, 1970: 325, cursivas nuestras)

110 En este punto Donoso Cortés entra en una aparente contradicción con los discursos analizados en el anterior capítulo, puesto que allí estableció una relación metafísica entre monarquía y catolicismo que ahora pareciera ampliarse hasta la dictadura. Ver Dempf (1961).

acontecimientos europeos, que entusiasman o desesperanzan a Donoso Cortés, volviendo imposible establecer un discurso coherente¹¹¹.

Paredes (2014) señala la contradicción de Donoso Cortés, quien afirma una dictadura radical, pero suscribe a un pesimismo histórico para el cual la batalla contra la revolución está perdida. De acuerdo con el articulista, dicho pesimismo respecto al destino histórico hace irrelevante a la dictadura. A nuestro modo de ver es posible sortear la contradicción. En primer lugar, el mismo Donoso provee una explicación ética: el deber de luchar¹¹². Paredes (2014) toma en cuenta este elemento pero afirma que debe existir una probabilidad de éxito para que el pedido de una dictadura tenga sentido. Sin embargo, basta con observar la incoherencia de los dichos donosianos para comprobar que el español desconoce si la reacción será victoriosa: tan sólo asegura que su solución definitiva vendrá de la mano de Dios. Y esto no constituye ninguna excepcionalidad, puesto que para el último Donoso Cortés (y esta es otra diferencia nada despreciable con el primero) la historia obedece a un plan divino pero cuyo concurso corresponde a los hombres, quienes tienen una misión que cumplir en el orden mundano mientras aguardan la decisión final divina. Los hombres pueden reorientar la historia sin determinarla¹¹³ y actuar en ella sin decretar sus efectos, por lo que poseen una importancia efectiva en el curso de la batalla apocalíptica entre católicos y socialistas.

En segundo lugar, la lucha bien podría “aplazar la catástrofe” (Donoso Cortés, 1970: 327), lo que recuerda al inexplorado argumento *katechontico* sugerido por Carl Schmitt. Caturelli (1958b) ha indagado alrededor de esta idea haciendo la salvedad de que Donoso Cortés evitó extenderse sobre este tópico. Cualquier

111 Por ejemplo, en una carta de 1849 dice: “¿A cuál de estas dos civilizaciones está prometida en el tiempo la victoria? Yo respondo (...) que el triunfo en el tiempo será irremisiblemente de la civilización filosófica” (1970: 941). En otra del mismo año: “Yo no he cometido la temeridad de anunciar la última catástrofe del mundo. No he hecho otra cosa sino decir (...) que las cosas del mundo llevan hoy muy mal camino, y que, si prosiguen en la misma dirección, iremos irremediabilmente a dar en un cataclismo. El hombre puede salvarse, ¿Quién lo duda? Pero es condición de que así lo quiera, y me parece que no lo quiere; y no queriendo salvarse el hombre, Dios no le salvará, a pesar suyo” (1970: 474-475).

112 “Y no se me diga que, si el vencimiento es seguro, la lucha es excusada; porque, en primer lugar, la lucha puede aplazar la catástrofe, y en segundo lugar, la lucha es un deber y no una especulación para los que nos preciamos de católicos” (Donoso Cortés, 1970: 327)

113 “Todos los acontecimiento tienen su explicación y su origen en la voluntad divina y en la humana (...) el asunto perpetuo de la Historia son Dios y el hombre, considerados como seres activos y libres [que] se diferencian entre sí por su extensión” (Donoso Cortés, 1970: 234)

hipótesis en este sentido estará bajo el arbitrio del investigador¹¹⁴. Con todo, la propuesta del comentador se relaciona con la llegada del Anticristo: la dictadura proporcionaría un instrumento de resistencia que operaría como un obstáculo a su avance. Trasladado a la teoría donosiana, aplicar una dictadura católica contrarrestaría los efectos crecientes del socialismo satánico sin eliminarlos del todo, pues se necesita de la intervención divina (la Parusía)¹¹⁵ luego de la cual sobrevendría el fin de los tiempos. La explicación precedente trasciende a la obra de Donoso Cortés al mismo tiempo que confirma algunas de nuestras hipótesis, como el papel catolizante de la dictadura y su carácter no definitivo. Además, constituye una tesis en contra de la postulación de Paredes (2014) respecto de la supuesta contradicción entre el pesimismo histórico y el decisionismo político en el español.

Para resumir nuestra visión, reagrupemos los comentarios. En primer lugar, creemos que debe prescindirse de la conversión donosiana en el análisis científico de su obra y también recalcamos que la nueva convicción católica de Donoso Cortés es el puntapié inicial de un discontinuismo cuya primera consecuencia es la preocupación por la salvación de las ideas católicas ante la amenaza del ateísmo socialista. Esto tiene efectos importantes en nuestro tratamiento de las nociones de civilización, dictadura, reacción y por lo tanto también de la noción de autoridad.

Respecto a la cuestión de la civilización, es crucial comprender que Donoso Cortés ya no piensa en términos de los órdenes políticos internos de los estados europeos, sino que utiliza la categoría de civilización para sujetarse a un nivel superior de excepcionalidad. Hablar de lo europeo como lo civilizatorio altera varios conceptos presentes en sus primeros años, anclados como estaban en la reflexión sobre el orden estatal¹¹⁶.

114 “¿fue consciente en Donoso Cortés esta identificación? Lo único que podemos decir es que los principios para extraer semejante conclusión están en los textos de Donoso (...) pero una interpretación que vaya más lejos depende totalmente del intérprete” (Caturelli, 1958b: 121)

115 “Cuando la caridad “decrezca” al mínimo y no sea capaz de *detener* al que vendrá en su propio nombre, habrá llegado el momento de la plenitud de iniquidad. Detrás de la cual espera la gloriosa Parusía” (Caturelli, 1958b: 122)

116 En el capítulo anterior, abordamos la relación teológico-política de los dos tipos de civilización descriptos en el *Discurso sobre la situación general de Europa*. Allí nos preguntamos si la monarquía, como dice Donoso, sólo es compatible con el catolicismo. Lo cierto es que no pareciera existir una relación determinante entre una forma de gobierno y la realización de una ética católica. Tal vez, en ese discurso Donoso Cortés se aferra demasiado a una relación de tipo metafísico que en

En relación con el problema de la dictadura, tomamos los aportes de Sánchez Abelenda, de Dotti y de Schmitt para construir nuestra posición. Para nosotros, el catolicismo y la decisión existen en Donoso Cortés de modo asociado, insoluble y hasta cierto punto alimentándose mutuamente: lo católico revela la excepción y la decisión personal realiza el influjo moral del catolicismo a través de una dictadura que apela a un dogma trascendente y tiene atada su tarea a la posibilidad de una represión interna religiosa en el hombre. Allí donde las monarquías caen, la *dictadura catolizante* tendrá la misión de proteger el catolicismo del avance revolucionario. De ahí que hablemos, en vez de un decisionismo formal o legitimista, de una *decisión moral*, que se vale de una interpretación de la excepción surgida de la propia adopción del catolicismo y que realiza en el mundo la santificación de la obediencia. A su vez, tampoco hablamos de una legitimidad tradicionalista porque lejos de proponer una restitución de la monarquía católica tradicional, la decisión donosiana privilegia la recomposición ético-católica.

Finalmente, en cuanto a la reacción, la confusión al respecto no borra la existencia de argumentos de peso para justificar la inclusión de la dictadura dentro del esquema pesimista donosiano. Dado que la historia responde a las leyes de Dios y los hombres participan de ella subsidiariamente, esto significa que pueden orientar la historia, retrasar lo inevitable, conmover a Dios; en fin, que se hallan capacitados para actuar e influir en ella sin determinarla de modo definitivo, sea o no bajo la forma conceptual del *katechon*.

Para concluir, la noción de autoridad en el segundo Donoso Cortés difiere de la que se observa en la juventud del español, tal y como sucede con el concepto de dictadura. El motivo es el mismo y tiene que ver con la especial relevancia de la legitimidad trascendente. Si bien en ambos períodos Dios permanece como la causa última (y por lo tanto siempre aparece como autoridad suprema), en los escritos del final de su vida se incrementa la centralidad de la trascendencia para la obediencia política. Esto va en paralelo con la desconfianza progresiva de Donoso Cortés en el hombre. El español ubica el peligro revolucionario en el orgullo ateo de quienes desean reemplazar a Dios. Para combatir esto y salvar a la sociedad se vuelve

otros trabajos se verá obligado a contradecir: “Dad la forma que queráis a la doctrina católica, y a pesar de la forma que le deis (...) veréis renovada la faz de la tierra” (1970: 736).

imperioso restituir la creencia en un orden supra-terrenal que ha dispuesto leyes inmutables y verdaderas al mundo. La concepción de la autoridad del Donoso maduro se monta sobre esta supremacía. Para resumirlo en una definición, diremos que la autoridad humana en el último Donoso Cortés pertenece a aquellos capaces de realizar los contenidos católicos trascendentes (los únicos verdaderos) mediante una dictadura política en espera de una intervención divina definitiva.

Conclusiones

El objetivo general de esta tesis fue responder cómo resuelve Donoso Cortés el *problema* de la autoridad en el difícil contexto de derrota de las monarquías absolutas a comienzos del siglo XIX. La degradación de la legitimidad real es evidente a los ojos de nuestro autor. La historia española, no más que la europea, lo demuestra en sus permanentes conflictos por asentar un régimen estable, imposible por la disputa entre los liberales y los monárquicos de variadas orientaciones. Lo hemos corroborado en distintos acontecimientos: la constitución de Cádiz, la restauración fernandina, el alzamiento de Riego, las reformas del '37 y del '45, las dificultades atravesadas por el reinado de Isabel II y la necesidad de desembocar en un dictadura luego de 1848. Los hechos históricos fueron seguidos de cerca por Donoso Cortés, como periodista, funcionario y político de renombre, y con una gran consternación personal, como demuestra su conversión y su creciente radicalización. Los hechos, además, dan cuenta del desplazamiento de la noción de autoridad hacia su actual significado peyorativo. Nuestro autor vive precisamente uno de los momentos cruciales del giro contra la autoridad descriptos tanto por Arendt (2016) como por Kojève (2006).

Para complementar el propósito general, nos propusimos dos objetivos específicos que incluían, primero, estudiar los aspectos relacionados con la “Teoría de los dos Donosos” (la continuidad o la discontinuidad de su obra), vitales para observar las transformaciones de su pensamiento y para dividirlo con claridad en dos etapas; y segundo, nos propusimos rastrear los cambios relativos al uso del concepto de dictadura en Donoso Cortés, bajo la sospecha de que existirían diferencias innegables entre ambas etapas. La combinación de estos objetivos proporcionó un esquema de análisis para discutir con especialistas y realizar una interpretación propia sobre el español.

Con esto en mente buscamos probar que la decadencia de la monarquía forzó al extremeño a formular un instrumento político alternativo para la protección del catolicismo (hipótesis I). En efecto, esta defensa se vuelve una prioridad indiscutible para Donoso Cortés, al punto de ser equivalente a la salvación misma de la identidad de la civilización europea. Su protección es crucial dado que no se trata de salvar un

modelo institucional o un sistema de gobierno particular, sino de la salvación de aquello que caracteriza a Europa en tanto tal.

Producto de la imposibilidad de la restauración identificamos que, en su reemplazo, la dictadura fue la respuesta que encontró nuestro autor, lo que derivó en la salida decisionista analizada en el anterior capítulo (hipótesis II). Confirmar este postulado nos llevó a presentar la idea de una *dictadura catolizante*, cuya misión es realizar los contenidos trascendentes del catolicismo mediante un *decisionismo moral*, por el cual el dictador donosiano juzga la excepción no a partir de una situación de desorden puntual (como puede ser una invasión militar extranjera o una revolución que ocurre en el momento presente), sino de la amenaza hacia las concepciones católicas representadas por los movimientos políticos modernos que reclaman el poder, como el liberalismo, el republicanismo, el socialismo y el comunismo. Asumido este punto de vista por parte del dictador y juzgada la excepción desde los parámetros católicos, el mismo ideario del que partió le prescribirá el contenido pacificador y su solución.

De este modo, entonces, dimos cuenta del *problema* de la autoridad en Donoso Cortés. El caducado sistema monárquico que aglutinaba a la religión y a la tradición se fractura. Las autoridades tradicionales parecen derrumbarse, ya no se desempeñan como garantes del orden y, en consecuencia, se hace necesario otro modelo, el dictatorial, para contrarrestar esta pérdida. El *problema*, más concretamente, es cómo recuperar el catolicismo (esencia de Europa) si las instituciones que lo protegían ya no existen ni existirán. La *solución* (necesaria pero no suficiente) será una dictadura que asegure a través de la violencia la decisiva recuperación del ideal católico.

Los próximos puntos precisan resumidamente estos contenidos. Los presentaremos de igual modo al que han sido expuestos a lo largo del trabajo, esto es, mediante una distinción entre el joven y el maduro Donoso Cortés.

1. El *problema* de la autoridad en el joven Donoso Cortés

En las *Lecciones...*, estudiadas en el primer capítulo, identificamos que el hombre se compone de inteligencia y de voluntad. La inteligencia, que nosotros hemos adjetivado como antropológica para distinguirla de la política y la filosófica, es

aquella capacidad común que habilita al agrupamiento social. Sin embargo, mientras que la inteligencia es una facultad, la otra característica humana, la libertad, constituye el ser del hombre. Ella no es otra cosa más que el yo, la voluntad individual caracterizada por su vocación de expansión permanente. Esta vocación expansiva atenta contra la organización social porque tiende a desconocer los derechos de existencia de los demás. Para apaciguarla aparece el gobierno y con ello la autoridad, cuya función es contener los embates de la libertad, para conservar y proteger a la sociedad.

La concepción negativa de la voluntad humana justifica el gobierno y habilita una discusión acerca de quiénes son los más aptos para detentar la soberanía. La inteligencia será entonces aquella facultad asociada al ejercicio del poder político con la finalidad de limitar la libertad humana. Según Donoso Cortés, sólo algunos pocos pueden mandar inteligentemente y de ahí surge la noción de *soberanía de la inteligencia* que dice que los más inteligentes son los que deben gobernar, por ser estos los más capacitados para garantizar el orden social.

Asimismo, recordemos que cuando estudiamos este período distinguimos múltiples variantes de la inteligencia y señalamos su forma particular en el terreno político. Allí explicamos la inteligencia política (o social) como la adopción de medidas eficaces para sostener la armonía social. De esto es capaz cualquier tipo de gobierno, pues hace a la esencia de su función. No hacerlo es el equivalente a no gobernar, incluso sin considerar el carácter justo o injusto del régimen implantado.

Gracias a la síntesis entre los dos tipos de gobiernos despóticos e injustos (la monarquía absoluta y la democracia) y a la evolución de la inteligencia filosófica, nos hallamos ante la ventajosa presencia del gobierno representativo, el único gobierno justo, que concilia la expansión del yo sin alterar la existencia de la sociedad. Como corolario de esto, la soberanía de la inteligencia, aquella que legitima el poder político en todas sus formas, es puesta en manos de un sujeto particular: las aristocracias legítimas. Deben gobernar los que poseen la mayor inteligencia política, dado que son quienes mejor resuelven la tensión entre el individuo y la sociedad. En estos tiempos, la burguesía propietaria es la facultada para dicha tarea.

El esquema precedente no excluye los momentos de utilización de la fuerza para perpetuar el orden. Existen dos recursos excepcionales que forman parte de los

elementos disponibles para la inteligencia política cuando la situación social se sale de su cauce. Ellos son la dictadura y el poder constituyente. El primero actúa cuando las costumbres de la sociedad se relajan. Opera en aquellos momentos en los que se cuestiona la legítima autoridad de los inteligentes. Su función será entonces reordenadora y le cabe al hombre fuerte reasumir provisoriamente el poder político para regresar a la situación normal. Más extrema será la función del poder constituyente, el cual busca refundar las instituciones políticas cuando ellas se encuentran degeneradas. Estos recursos forman parte de la inteligencia política porque en momentos de extrema necesidad la prioridad es la conservación de la sociedad y, por lo tanto, lo más inteligente es actuar de acuerdo a la gravedad del caso. Para sintetizar lo expuesto, damos la siguiente definición:

La autoridad en el joven Donoso Cortés es el ejercicio de la inteligencia social, mediante la cual se conocen/intuyen y aplican los mejores instrumentos para la conservación del orden y la unidad social, lo que en tiempos normales es conducente mediante el gobierno representativo y, en tiempos excepcionales, justifica el recurso a la dictadura que reencauza lo social y al poder constituyente que apuntala la forma política

A través de esta frase, buscamos condensar lo estudiado en el primer capítulo y recoger en pocas palabras la relación existente entre la legitimidad del poder político y la inteligencia social, única que conserva a la autoridad y que genera obediencia en los gobernados. Ahora bien, del análisis de esta obra, que además fue confirmado por otros trabajos de aquellos años, surgen dos reflexiones principales. En primer lugar, es claro que todavía no hablamos de un *problema* de la autoridad en cuanto tal, dado que para ello habrá que esperar hasta la radicalización de Donoso Cortés luego de su conversión y de la revolución de 1848. En estos momentos, nuestro autor simplemente adscribe a un proyecto político, representado por el partido moderado, que luchaba por una salida de centro anclada en la monarquía borbónica. Sin embargo, su utilidad fue fundamental para elaborar un contraste con el periodo ulterior.

En segundo lugar, durante el curso de nuestra investigación surgió inesperadamente otro aspecto de la autoridad en Donoso Cortés que inaugura específicamente su etapa juvenil y cuya forma teórica no abandonará nunca. Hablamos del dualismo donosiano, que parece conformar una especie de *problema interno* de la noción de autoridad. El extremeño articula una doble estructura para caracterizar al hombre, la inteligencia y la libertad o voluntad. Ellas no tienen el mismo *status* metafísico, puesto que la primera es una facultad y la segunda (la voluntad libre) constituye la esencia humana¹¹⁷. De este desbalance teórico independiente del contexto histórico, pues pertenece con exclusividad al pensamiento donosiano, se vuelve irremediable el nombramiento de una autoridad, cuya misión será aplacar los impulsos voluntaristas, la libertad expansiva de los individuos. Es decir que dentro de la misma teoría donosiana la inclusión de una autoridad es un inevitable producto de la distinción antropológica presente en su sistema de ideas.

No obstante, más allá de la reflexión anterior, fue central recoger para nuestro análisis la dupla dictadura/poder constituyente y la destacada función del hombre vía la soberanía de la inteligencia, en la cual todavía nuestro autor hace recaer gran parte del peso de la acción política e histórica en la autoridad de los inteligentes, y es por eso que, con todas sus variaciones institucionales, diferirá del esquema adoptado por el español durante los años finales de su vida.

2. El *problema* de la autoridad en el Donoso Cortés maduro

Previo al estudio de los grandes trabajos donosianos, hablamos de su conversión y postulamos que ella daba cuenta de la transformación de las convicciones políticas de Donoso Cortés hacia un catolicismo radical. A nuestro modo de ver, aquí comienza su discontinuidad, inaugurada por la ineludible pregunta acerca del adecuado reemplazo de la legitimidad monárquica. En el último Donoso Cortés éste será el problema esencial que dará lugar a una reflexión desatada desde el exterior de la teoría del extremeño, como preocupación foránea a la que se verá impulsado a dar respuestas, producto de las circunstancias.

117 Por eso, tal vez sea un tanto impropio hablar de *dualismo*, debido a que existe una ambivalencia, además de un desnivel entre sus componentes. El término, sin embargo, recoge el carácter irreconciliable de la inteligencia y la libertad.

En el segundo capítulo, repasamos los principales discursos y escritos del español con el fin de anoticiarnos sobre sus obsesiones maduras. Allí estudiamos su tríada de discursos (*Discurso sobre la dictadura*, *Discurso sobre la situación general de Europa* y *Discurso sobre España*), su obra publicada más importante, el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, así como las dos cartas en las que Donoso Cortés se explaya sobre las ideas de este libro: la *Carta al cardenal Fornari* y la *Carta al director de la "Revue des deux mondes"*. Todo este material tan diferente al Donoso Cortés juvenil lo hemos interrogado a partir de tres ideas, las de dictadura, civilización y reacción. Si bien es posible identificar otros caminos, la tríada colabora en la comprensión del problema que nos ocupa, pues permite visualizar su cambio de perspectiva y la progresiva centralidad de la religión en sus escritos y discursos.

En nuestra descripción, notamos la particularidad de su nueva noción de dictadura, cuya misión será ahora la restitución de la ética religiosa. Aunque la misión del dictador se acota al ámbito nacional correspondiente, es decir, a la recomposición de los valores católicos tradicionales dentro de unas determinadas fronteras territoriales, la perspectiva desarrollada por nuestro autor abarca en realidad a toda la Europa occidental y católica. Cada nación perteneciente a la civilización católica debe asegurar mediante este recurso la vigencia del catolicismo, en virtud de la incapacidad de las monarquías, antiguas garantes eficaces de la religión. El apoyo de Donoso Cortés a figuras como Narváez y Napoleón III demuestra su compromiso con el recurso dictatorial, único camino a una restauración no del todo segura. Como vemos, en sus últimos años el extremeño defiende principalmente a la civilización católica (y por ende al catolicismo de sus naciones integrantes) frente al peligro socialista de 1848.

Para Donoso Cortés, la aparición alarmante del socialismo no es una casualidad, sino el fruto coherente de una decadencia europea inaugurada por la reforma protestante y que, con el paso del tiempo, va incrementando su desprecio por las verdades de la Iglesia católica, hasta desembocar en este movimiento, el socialista, de raíces ateas y materialistas. De ahí la calificación de "satánico", menos una afirmación exagerada y más una sentencia acorde con el esquema donosiano, puesto que sólo puede ser satánico aquello que se contrapone punto por punto con lo sostenido por la Iglesia católica. Posteriormente, Donoso Cortés se pregunta si es

posible una reacción victoriosa, y juzga que solo será posible con la intervención divina, pero que a pesar de ello los católicos se encuentran obligados a actuar por el deber ético de combatir el mal y por la esperanza en la acción salvadora de Dios.

Hacia el final de este trabajo, explicamos lo que hemos denominado *decisionismo moral*. El concepto expresa nuestra posición sobre la obra de Donoso Cortés. Arribamos a ella mediante la discusión con tres comentadores del español. Intentando escapar del excesivo formalismo de la decisión de Schmitt y de Dotti, pero también reparando en las insuficiencias del tradicionalismo de Sánchez Abelenda, sostuvimos que existe en Donoso Cortés un cambio de perspectiva que adopta una defensa de los valores de la civilización católica y que la noción de dictadura, subsidiaria de esta adopción, tendrá por objetivo implantar el ideario cultural católico para asegurar la obediencia de los gobernados, como instrumento contrarrevolucionario complementario del divino.

Lo anterior se encuentra lejos de una dictadura restauradora o aun de una propuesta constituyente. Es más bien un instrumento de defensa frente a los ataques socialistas. De hecho, el concepto de poder constituyente se borra en los escritos finales de Donoso Cortés debido a que disminuye el grado de participación humana en la determinación del régimen político. La disminución de la confianza en el hombre para la creación de sus propias condiciones de gobierno aparece en sus últimos años porque en su pensamiento gana lugar una postura en dónde la trascendencia divina es capaz de obrar milagros y decidir sobre la derrota final de la revolución, lo que no ocurría en su juventud. De ahí la relatividad de la victoria, puesto que no depende *exclusivamente* de los hombres. De nuestro estudio surge que Dios da la intervención final que frena la revolución, y el hombre, parte activa pero secundaria de la historia, colabora mediante su lucha terrena.

Es claro entonces que en el período maduro de Donoso Cortés, la capacidad soberana del hombre pierde terreno respecto de sus primeros años. Por ejemplo, esto es notorio en la dictadura. En las *Lecciones...* el dictador determinaba él mismo los contenidos que estructurarían el pasaje a la normalidad. En cambio, en el *Discurso sobre la dictadura* esa posibilidad se reduce a la realización de los contenidos trascendentes. Todo esto coincide con la progresiva decepción donosiana acerca de las facultades humanas. De este modo, aumenta el protagonismo de la trascendencia

modificando así el problema de la autoridad¹¹⁸. Para resumir nuestra perspectiva del último Donoso Cortés construimos la siguiente definición:

La autoridad humana pertenece a aquellos capaces de realizar los contenidos católicos trascendentes (los únicos verdaderos) mediante una dictadura política, en espera de una intervención divina definitiva

Con la frase precedente recogemos lo esencial de la idea de decisionismo moral. Resulta claro en este punto la distancia existente entre las dos definiciones. Lo más relevante es observar cómo la capacidad humana para definir el poder político sufre un proceso de degradación a medida que Donoso Cortés se desencanta del hombre¹¹⁹.

Por otro lado, del apartado primero surgió una inesperada noción interna de autoridad que se replica también en este periodo donosiano, conformando así uno de los rasgos más importantes de la continuidad de su obra. El dualismo se mantiene intacto, aunque se radicaliza el elemento antropológico negativo, sin llegar a significar que el hombre es radicalmente malo, sino tan sólo que éste *puede ser* malo y que a menudo lo es. Producto de la fuerte teologización de su teoría, lo que antes era el par libertad/inteligencia ahora es libre albedrío/fe. El hombre es un ser vinculado al pecado precisamente por su libertad, aspecto necesario sin embargo, dado que la ausencia de este elemento le impediría a Dios juzgar la conducta de los hombres. Consolidar la fe será ahora la única función que justifique la autoridad humana vía el recurso de la dictadura. Por lo dicho, la permanencia de la concepción negativa y la forma dualista sobre la que descansa impulsan a la búsqueda de una autoridad capaz de sofrenar los impulsos individualistas.

En suma, en el maduro Donoso Cortés opera un pasaje desde gobierno de la inteligencia política hacia un decisionismo moral, que expresa una discontinuidad especialmente evidente en la transformación de la noción de dictadura, primero re-

118 Esto no implica la ausencia de Dios en la juventud de Donoso Cortés, pues siempre aparece como autoridad última. Pero al mismo tiempo, se ve cómo en su teoría la capacidad del hombre vive un proceso de mayor dependencia con su creador. Nuestro autor cree así que el alejamiento de Dios produce un *pathos* revolucionario que insta al hombre a destruir el orden establecido.

119 Otra vía para comprobar esto es la transformación teológica de Donoso Cortés, que lo hace virar desde el deísmo, caracterizado por la negación del milagro, hacia el teísmo, en el cual la personalidad divina cobra un mayor protagonismo en la historia humana.

ordenadora y después católica¹²⁰ y que va en paralelo con su desconfianza creciente hacia las facultades del hombre

3. Observaciones finales

Identificamos varios puntos a destacar como principales lecciones de nuestro trabajo:

1- que existen elementos de continuidad en las obras analizadas, tales como la exigencia interna del concepto de autoridad en Donoso Cortés, producto de su constante dualismo, y la comprobación, más importante aún, de la inexistencia de una conversión en tanto explicación de la teoría de nuestro autor; 2- que existen otros tantos aspectos de discontinuidad en Donoso Cortés a partir de su conversión (que aquí admitimos solamente como transformación de las prioridades del extremeño), de entre los cuales se destacan el progresivo desencanto respecto de las capacidades humanas en favor de un aumento de las funciones divinas sobre la realidad histórica y política y, también, un *decisionismo moral* que mediante una *dictadura catolizante* libra la batalla contra el socialismo a través de la inyección de los valores católicos en la sociedad.

Esto quiere decir que el *problema* de la autoridad culmina en la obra de Donoso Cortés con el rescate de la trascendencia, es decir, volviéndose hacia la autoridad divina sin que eso signifique un retorno a las formas de gobierno prerrevolucionarias. En términos históricos, ello implica el intento de un representante de la retórica conservadora de recuperar valores importantes cuestionados por los revolucionarios. En términos conceptuales, significa que para Donoso Cortés la autoridad no puede consolidarse sin una apelación trascendente que fije el orden o el sistema de ideas alrededor de los cuáles puede legitimarse un régimen político. Los hombres, en consecuencia, deben derivar la autoridad de algo situado por fuera de sí mismos. Es esto justamente lo que busca la dictadura: recuperar la creencia cultural acerca de la existencia de un orden de cosas superior que ya ha establecido los parámetros de una vida justa.

120 La identificación de continuidades y de discontinuidades discute de modo implícito con la “teoría de los dos Donosos”, al mismo tiempo que rechaza la continuidad absoluta. Creemos que nuestro punto de vista favorece la incorporación de ambos postulados en una misma hipótesis teórica sobre Donoso Cortés.

Bibliografía

- Abellán, J. (1984). *Historia crítica del pensamiento español (Vol. 1-4)*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Abellán, J. (2007). Estudio preliminar. En *Sociología del poder* (pp. 17-62). Madrid: Alianza.
- Acle-Kreysing, A. (2016). Revolución, contrarrevolución...evolución: catolicismo y nuevas formas de legitimidad política en la España del siglo XIX. Los casos de Jaime Balmes y Juan Donoso Cortés. *Hispania Sacra*, LXVIII (137), 91-103.
- Alonso, G. (2017). ¿Dar la vida por la contrarrevolución? Voluntarios españoles en defensa del poder temporal de Pío IX en 1850. En P. Rújula y J. Ramón Solans (comps.), *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)* (pp. 125-140). Granada: Comares.
- Alonso García, G. (2008). *La ciudadanía católica y sus enemigos. Cuestión religiosa, cambio político y modernidad en España (1793-1874)*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Álvarez Junco, J. (2014). *Mater dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus.
- Antuñano Alea, S. (2012). Estudio introductorio. En *San Agustín*. Madrid: Gredos.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2014). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2016). ¿Qué es la autoridad? En *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios de reflexión política* (pp. 145-225). Barcelona: Ariel.
- Arranz Notario, L. (2015). El pensamiento de Juan Donoso Cortés: “La libertad no es otra cosa que la facultad de obedecer”. En *Donoso Cortés, el reto del liberalismo y la revolución*, (pp. 59-86). Madrid: Archivos de la comunidad de Madrid.
- Artola, M. (1974). *La burguesía revolucionaria (1808-1874)*. Madrid: Alianza.
- Bartyzel, J. (2010). Tres encarnaciones de Donoso Cortés: constitucionalista-decisionista-providencialista. *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada. Revista de historia y filosofía jurídico-políticas*, 16, 139-146.
- Beneyto, J.M. (1993). *Apocalipsis de la modernidad: el decisionismo político de Donoso Cortés*. Barcelona: Gedisa.
- Benveniste, E. (1997). *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI.

Bergeron, L., Furet, F. y Koselleck, R. (2012). *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*. Estado de México: Siglo XXI.

Bonald, L. de (1988). *Teoría del poder político y religioso*. Madrid: Tecnos.

Bueno, R. (2012). Carl Schmitt, leitor de Donoso Cortés: ditadura e excecao em chave teológico-medieval. *Revista Brasileira de Estudos Politicos*, (105), 453-494.

Burdiel, I. (2016). *Isabel II, una biografía*. Madrid: Taurus.

Burke, E. (2013). *Reflexiones sobre la revolución en Francia*. Madrid: Alianza.

Castro, F. (2017). Tradición, decisión y moderación: crítica a las tres vías de acceso al pensamiento de Juan Donoso Cortés. *Las Torres de Lucca*, 11, Julio-Diciembre, 285-329.

Caturelli, A. (1954). Donoso Cortés en la Argentina. *Sapientia. Revista tomista de filosofía*, (32), 88-102.

Caturelli, A. (1958a). Despotismo universal y *Katechon* paulino en Donoso Cortés. *Sapientia: revista tomista de filosofía*, XIII (47), 36-42.

Caturelli, A. (1958b). Despotismo universal y *Katechon* paulino en Donoso Cortés (II). *Sapientia: revista tomista de filosofía*, XIII (48), 109-127.

Clemente, J. (1985). *Las guerras carlistas*. Madrid: Sarpe.

Compagnon, A. (2007). *Los antimodernos*. Barcelona: Acantilado.

Dardé, C. (2015). Donoso Cortés: un romántico católico en la era de las revoluciones. En *Donoso Cortés, el reto del liberalismo y la revolución*, (pp. 1-30). Madrid: Archivos de la comunidad de Madrid.

Dempf, A. (1961). *La filosofía cristiana del Estado en España*. Madrid: Rialp.

Devoto, F. (2005). *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*. Buenos Aires: Siglo XXI

Díez del Corral, L. (1984). *El liberalismo doctrinario*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Donoso Cortés, J. (1893). *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 3). En Ortí y Lara (Ed.). Madrid: Sociedad editorial de San Francisco de Sales.

Donoso Cortés, J. (1970). *Obras completas de Juan Donoso Cortés (T. II)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Donoso Cortés (1992a). *Artículos políticos en "el Porvenir"*. Pamplona: Universidad de Navarra.

- Donoso Cortés (1992b). *Artículos políticos en “el Piloto”*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Dotti, J. (1999). Donoso Cortés y Carl Schmitt. En M. Grillo (Ed.), *Tradicionalismo y fascismo europeo* (pp. 61-102). Buenos Aires: Eudeba.
- Dotti, J. (2000). *Carl Schmitt en Argentina*. Buenos Aires: Homo Sapiens.
- Duch, L. (2014). *Religión y Política*. Barcelona: Fragmenta.
- Escobar, J. (1984). Más sobre los orígenes de civilizar y civilización en la España del siglo XVIII. *Nueva revista de filología hispánica*, 1 (33), 88-114.
- Fagoaga, M. (1958). *El pensamiento social de Donoso Cortés*. Madrid: Nacional.
- Flitter, D. (1995). *Teoría y crítica del romanticismo español*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fornés Murciano, A. (2011). Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés. *Hispania Sacra*, LXIII (127), 235-260.
- Galindo Herrero, S. (1956). La transformación de Donoso Cortés. *Temas españoles*, 26, 1-34.
- Garay Vega, C. (2010). Donoso ultramontano o la militancia católica. *Anales de la fundación Francisco Elías de Tejada*, 147-160.
- García de Paso García, I. (2017). El 1848 español, ¿Una excepción europea? *Ayer*, 106 (2), 185-206.
- Garrido Muro, L. (2015). “Cómo organizar el caos”: Donoso Cortés en la política española. En *Donoso Cortés, el reto del liberalismo y la revolución*, (pp. 31-58). Madrid: Archivos de la comunidad de Madrid.
- Garrorena Morales, A. (1970). La sociedad como base de la autoridad en la ideología del moderantismo español. *Anales de la Universidad de Murcia*, XXIX, 104-172.
- Garrorena Morales, A. (1974). *El Ateneo de Madrid y la teoría de la Monarquía Liberal. 1836-1847*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- González Casanova, J.A. (1998). La cuestión de la soberanía en la historia del constitucionalismo español. *Fundamentos: cuadernos monográficos de teoría del estado, derecho público e historia constitucional*, 1, 295-328.
- González Cuevas, P.C. (2000). *Historia de las derechas españolas. De la ilustración a nuestros días*. Madrid: Biblioteca Nueva.

González Cuevas, P.C. (2001). Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española. *Hispania*, LXI/1 (207), 99-142.

González Cuevas, P.C. (2015). La proyección de Donoso Cortés en la política española de los siglos XIX y XX. En *Donoso Cortés, el reto del liberalismo y la revolución* (pp. 145-174). Madrid: Archivos de la Comunidad de Madrid.

González Cuevas, P.C. (2016). Los tradicionalismos. En González Cuevas (Coord.), *Historia del pensamiento político español. Del renacimiento a nuestros días* (pp. 137-158). Madrid: Universidad Nacional de Educación a distancia.

Gonzalo Díez, L. (2007). *Anatomía del intelectual reaccionario: Joseph de Maistre, Vilfredo Pareto y Carl Schmitt. La metamorfosis fascista del conservadurismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Grillo, M. (1999). Introducción. En M. Grillo (Ed.), *Tradicionalismo y fascismo europeo* (pp. 9-12). Buenos Aires: Eudeba.

Harbour, W. (1982). *El pensamiento conservador*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

Hobsbawm, E., y Ranger T. (Eds.). (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

Hobsbawm, E. (2014). *La era de la revolución, 1789-1848*. Buenos Aires: Crítica.

Jiménez, P. (1999). La reacción contra la historia: Donoso Cortés y Carl Schmitt. *Nuevas tendencias historiográficas e historia local en España: actas del II Congreso de Historia Local de Aragón, Huesca, 7 al 9 de julio*, 401-416.

Kojève, A. (2006). *La noción de autoridad*. Buenos Aires: Nueva visión.

Kung, H. (1995). *Grandes pensadores cristianos*. Madrid: Trotta.

Llargo Bay, F. (2016). *Juan Vázquez de Mella y Fanjul. La renovación del tradicionalismo español*. Tesis Doctoral. Pamplona: Universidad de Navarra.

Lozano, M. (1963). Teoría de la sociedad según de Bonald y Donoso Cortés. *Revista de estudios extremeños*, 19, 335-402.

Macías López, J. (2009). Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas. 1809-1853. *El catoblepas. Revista crítica del presente*, 92, 11. Recuperado de <http://www.nodulo.org/ec/2009/n092p11.htm>

Macías López, J. (2010). Balmes y Donoso Cortés ante la política española del siglo XIX. *El catoblepas. Revista crítica del presente*, 105. Recuperado de <http://www.nodulo.org/ec/2010/n105p14.htm>

Macpherson, C.B. (1984). *Burke*. Madrid: Alianza.

- Maistre, J. de (1980). *Consideraciones sobre Francia. Fragmentos sobre Francia. Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas*. Buenos Aires: Dictio.
- Maistre, J. de (2014). *Sobre la soberanía popular: un anti-contrato social*. Madrid: Escolar y Mayo.
- McNamara, V. (1992). Juan Donoso Cortés: un doctrinario liberal. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 72, 209-216.
- Mendel, G. (2011). *Una historia de la autoridad: permanencias y variaciones*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Moreno González, G. (2014). Donoso Cortés en Carl Schmitt. La influencia del filósofo extremeño en el decisionismo político del jurista alemán. *Anuario de la Facultad de Derecho*, 31, 263-284.
- Nisbet, R. (1995). *Conservadurismo*. Madrid: Alianza.
- Novella Suárez, J. (2007). *El pensamiento reaccionario español (1812-1975). Tradición y contrarrevolución en España*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ortí y Lara, J.M. (1891). Prólogo. En Ortí y Lara (Ed.) *Obras de Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas* (Vol. 1, pp. iii-cxv). Madrid: Sociedad editorial de San Francisco de Sales.
- Paredes, J. (1998). *Diccionario de los Papas y Concilios*. Barcelona: Ariel.
- Paredes Goicochea, D. (2014). La dictadura y la radicalización del catolicismo dogmático en Donoso Cortés. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 35(110), 61-71.
- Peyrou, F. (2015). La amenaza revolucionaria en Europa, 1815-1848. En *Donoso Cortés, el reto del liberalismo y la revolución*, (pp. 87-113). Madrid: Archivos de la comunidad de Madrid.
- Pinto, J. (2003). *Carl Schmitt y la reivindicación de la política*. Buenos Aires: Proyecto.
- Preterossi, G. (2002). *Autoridad. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Rivera, A. (2006). *Reacción y revolución en la España liberal*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rivera, A. (2007). *El Dios de los tiranos: un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*. Córdoba, España: Almuzara.
- Rivera de Ventosa, E. (1976). El joven Donoso Cortés ante la problemática de su tiempo. *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 3, 291-323.

Rosanvallón, P. (2015). *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*. Buenos Aires: Biblos.

Rousseau, J.J. (2003). *El contrato social*. Buenos Aires: Losada.

Sánchez Abelenda, R. (1969). *La teoría del poder en el pensamiento político de Juan Donoso Cortés*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.

Sánchez García, R. (2016). El liberalismo español del siglo XIX. En González Cuevas (Comp.), *Historia del pensamiento político español. Del renacimiento a nuestros días* (pp. 111-136). Madrid: Universidad Nacional de Educación a distancia.

Saralegui, M. (2016). *Carl Schmitt, pensador español*. Madrid: Trotta.

Schmitt, C. (1990). *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos.

Schmitt, C. (2005). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Schmitt, C. (2006). *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Buenos Aires: Struhart y Cía.

Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.

Schramm, E. (1936). *Donoso Cortés, su vida y pensamiento*. Madrid: Espasa-Calpe.

Seguí Terol, M.R. (2016). Estudio preliminar. En *Historia política de la Regencia de la reina doña María Cristina de Borbón* (pp. XI-XXVIII). Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.

Starobinski, J. (1999). La palabra civilización. *Prismas, revista de historia intelectual*, 3, 9-36.

Straehle, E. (2015). Algunas claves para una relectura de la autoridad. *Las Torres de Lucca*, 7, julio-diciembre, 171-207.

Suárez, F. (1964). *Introducción a Donoso Cortés*. Madrid: Rialp.

Suárez, F. (1986). *Donoso Cortés y la fundación de el Heraldo y el Sol (con una correspondencia inédita entre Donoso Cortés, Ríos Rosas y Sartorius)*. Pamplona: Universidad de Navarra.

Suárez, F. (1997). *Vida y obra de Juan Donoso Cortés*. Pamplona: Eunate.

Tejado, G. (1854). Noticia biográfica. En Tejado (Ed.) *Obras de Don Juan Donoso Cortés* (Vol. I, pp. IX – LXXXVIII). Madrid: Imprenta del tejado.

Tierno Galván, E. (1962). *Tradición y modernismo*. Madrid: Tecnos.

UNED. (2018a). Constitución española de 1837. Disponible en <https://www2.uned.es/dpto-derecho-politico/c37.pdf>

UNED. (2018b). Constitución española de 1845. Disponible en <https://www2.uned.es/dpto-derecho-politico/c45.pdf>

Viereck, P. (1959). *Conservadorismo: desde John Adams hasta W. Churchill*. Buenos Aires: Ágora.

Villacañas, J.L. (2004). Ortodoxia católica y derecho histórico en el origen del pensamiento reaccionario español. *Res publica*, 13-14, 41-54.

Villalobos, J. (1991). El hacha niveladora: Donoso Cortés y Vico. *Cuadernos sobre Vico*, 1, 55-67.

Villar Borda, L. (2006). *Donoso Cortés y Carl Schmitt*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Weber, M. (1969). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

Weber, M. (2007). *Sociología del poder*. Madrid: Alianza.

Weber, M. (2012). *Economía y sociedad*. México: Fondo de cultura económica.

Anexo

Capítulo I - *Lecciones de derecho político pronunciadas en el Ateneo de Madrid (1836)*

Las variantes de la inteligencia

Inteligencia		
Divina	Humana	
Inteligencia absoluta	Variante	Función
	Antropológica	agrupamiento social
	Filosófica	Perfectibilidad y progreso de la razón
	Social	Conservación de la Sociedad

La inteligencia social

Conservación de la sociedad	Creación (poder constituyente)
	Mantenimiento (Gobiernos despóticos y representativos)
	Defensa (Dictadura)

Las enfermedades sociales y sus remedios

Enfermedad social	Remedio social
Perversión de las leyes y las costumbres	Conquista
Perversión de las leyes	Poder constituyente (Omnipotencia social absoluta)
Perversión de las costumbres	Dictadura (omnipotencia social limitada)

Capítulo II - *Discurso sobre la situación general de Europa (1850)*

1º fase - Civilización afirmativa		2º fase - Civilización negativa					
Afirmaciones - Catolicismo		1º Negación		2º Negación		3º Negación	
Religión	Política	Religión	Política	Religión	Política	Religión	Política
Dios existe y es omnipresente	Hay un rey y es omnipresente a través de sus agentes	Dios existe y es omnipresente	Hay un rey y es omnipresente a través de sus agentes	Dios existe y es omnipresente	Hay un rey y es omnipresente a través de sus agentes	X	X
Dios reina en el cielo y en la tierra	El rey reina sobre sus súbditos	Dios reina en el cielo y en la tierra	El rey reina sobre sus súbditos	X	X	X	X
Dios gobierna el mundo divino y humano	El rey gobierna sobre sus súbditos	X	X	X	X	X	X
Teísmo	Monarquía absoluta	Deísmo	Monarquía limitada	Panteísmo	República	Ateísmo	Anarquismo

Capítulo II - *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851)

Presupuestos	Catolicismo	Liberalismo	Socialismo/Comunismo
Dios	Dios existe e interviene sobre los asuntos humanos (teísmo)	Dios existe pero no interviene sobre los asuntos humanos (Deísmo)	Dios no existe
El hombre	Pecado original - Libre albedrío	El hombre es bueno, aunque hay instituciones que lo gobiernan	El hombre es bueno
El mal y el bien	El bien se ubica en Dios. El mal en el hombre	El mal se ubica en las instituciones políticas ilegítimas	El mal se ubica en la sociedad.
	Católica	Discutidora	Satánica

Capítulo III - Discusión con los comentadores y una propuesta alternativa

	Carl Schmitt	Raúl Sánchez Abelenda	Jorge Dotti	Propuesta alternativa
Conversión	Discontinuidad	Discontinuidad con elementos de continuidad	Continuidad	Continuidad con elementos de discontinuidad
Dictadura	Decisión formal	Tradicionalista	Decisión formal	Decisionismo moral
	Decisionismo discontinuista	Tradicionalismo	Decisionismo moderatista	Dictadura catolizante